

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal

Critique de la Politique de la Reconnaissance de Charles Taylor

par  
Jean-Philippe Massicotte

Département de Science Politique  
Faculté des Arts et des Lettres

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de maître  
en Science Politique

Juin 2008

© Jean-Philippe Massicotte, 2008



Université de Montréal  
Faculté des études supérieures  
Ce mémoire intitulé :

Critique de la Politique de la reconnaissance de Charles Taylor

présenté par :

Jean-Philippe Massicotte

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

André J. Bélanger  
président-rapporteur

Charles Blattberg  
directeur de recherche

Augustin Simard  
membre du jury

## Résumé

Le mémoire porte sur la politique de la reconnaissance et son utilisation par Charles Taylor dans le contexte du multiculturalisme, de l'individualisme et de la désaffiliation du politique. Je montre comment chez Taylor, le développement de l'identité est en parti dû à la reconnaissance de son groupe social par les autres groupes. Je cherche à voir de quelle manière la reconnaissance peut être attribuée à un groupe social au sein d'un État. Je montre ensuite que l'idée de reconnaître des groupes sociaux au sein d'un État va à l'encontre de la théorie libérale classique qui affirme la suprématie et la souveraineté de l'individu. Je réfléchis aux avantages et aux inconvénients d'une politique de la reconnaissance qui accorde des droits spéciaux à des groupes structurellement désavantagés ou stigmatisés. En définitive, j'affirme que la reconnaissance de la diversité au sein d'un État a plusieurs avantages au niveau de la participation politique et du respect de la différence mais je m'interroge sur la taille et la forme des groupes qui peuvent aspirer à la reconnaissance. Finalement, je reproche à Taylor de ne pas vouloir accepter l'égalité des cultures en principe comme fondement de la reconnaissance. Par son refus de reconnaître l'égalité des cultures, Taylor cherche à s'opposer au relativisme culturel qui permet de justifier toutes sortes de comportements et de pratiques inadmissibles (comme l'excision ou le sati). Je crois qu'il est possible de rejeter le relativisme culturel tout en reconnaissant l'égalité des cultures.

Mots clés : Taylor, reconnaissance, multiculturalisme, jugement de valeur.

## Abstract

This thesis is a reflection on the politics of recognition and its use by Charles Taylor in the context of multiculturalism and modern individualism. I show how the development of modern identity is tied to the recognition of one's social group by other groups. I try to see in what way recognition can be granted to social groups by the State. I show how the very concept of recognition opposes traditional liberal theory which accords supreme value to the individual in and for himself. I then reflect upon the advantages and disadvantages of a policy that wants to support the idea of a special status for stigmatized groups in society. I follow Taylor in his claim that public recognition of the different groups that compose society can stimulate political participation and patriotism, which are important social goods. However, I then criticize Taylor's ambiguity as regards the form and organization of groups that can request recognition. In the final analysis, I try and show how it is essential to ground a politics of recognition in the *in principle* equality of all cultures. Taylor fears taking this stance as he worries it will lead to cultural relativism and the blind acceptance of any and all reprehensible cultural practices.

Key words: Taylor, recognition, multiculturalism, value judgment.

## Table des matières

<b>RÉSUMÉ</b>	<b>i</b>
<b>ABSTRACT</b>	<b>ii</b>
<b>TABLE DES MATIÈRES</b>	<b>iii</b>
<b><u>INTRODUCTION</u></b>	<b><u>1</u></b>
<b><u>CHAPITRE I</u></b>	<b><u>6</u></b>
<b>LA CONCEPTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE CHEZ CHARLES TAYLOR</b>	<b>6</b>
<b>I.1 - La conception de l'identité moderne chez Taylor</b>	<b>8</b>
I.1.A - L'importance de la reconnaissance	8
I.1.B - La construction de l'identité	11
<b>I.2 - Le rapport de l'individu au groupe ou la « thèse sociale » de Taylor</b>	<b>16</b>
<b>I.3 - Le jugement de valeur transculturel</b>	<b>23</b>
<b>I.4 - Communauté politique, patriotisme et démocratie</b>	<b>31</b>
<b><u>CHAPITRE II</u></b>	<b><u>41</u></b>
<b>ANALYSE DE LA CONCEPTION DE LA DIVERSITÉ CULTURELLE CHEZ CHARLES TAYLOR</b>	<b>41</b>
<b>II.1 - Critique de la reconnaissance des identités collectives</b>	<b>43</b>
II.1.A - Identités collectives et droits individuels	43
II.1.B - Identités collectives et traitement des minorités	48
II.1.C - Identités collectives et « milieux partiaux » de culture	51

<b>II.2 - Critique de la comparaison entre les « cultures »</b>	<b>57</b>
<b>II.3 - Critique de l'implication politique des thèses de Taylor</b>	<b>66</b>
<b><u>CHAPITRE III</u></b>	<b><u>72</u></b>
<b>LE JUGEMENT DE VALEUR ET LA RECONNAISSANCE</b>	<b>72</b>
<b>III.1 - « Comprendre la différence »</b>	<b>74</b>
III.1.A - Herméneutique romantique	74
III.1.B - Herméneutique heideggerienne	76
III.1.C - Lien entre les deux grands courants herméneutiques	78
III.1.D - Les trois faiblesses de la proposition de Taylor	80
<b>III.2 - Lien entre la compréhension et la reconnaissance</b>	<b>92</b>
<b><u>CONCLUSION</u></b>	<b><u>95</u></b>
<b>BIBLIOGRAPHIE</b>	<b>99</b>

*Je dédie ce mémoire à mon père*



## **Remerciements**

Je tiens à remercier mes parents et amis qui m'ont supporté durant la rédaction de ce travail. Il m'aurait été impossible de rédiger ce texte sans leur aide et leur réconfort. Je tiens également à remercier Michel Duquette qui m'a encouragé à poursuivre mes études en Science Politique et qui m'a fourni de judicieux conseils tout au long de mon parcours académique. Finalement, je tiens à remercier Charles Blattberg pour ses enseignements qui ont stimulé ma soif de savoir et ma curiosité. La rédaction de ce mémoire aurait non seulement été impossible mais inimaginable sans son aide. Je dois souligner que j'ai été impressionné par la qualité de son intervention, sa rigueur intellectuelle et son soutien tout au long de la préparation de ce mémoire.

## Introduction

Ce travail porte sur la *question du multiculturalisme*. Bien sûr, cette question n'est pas nouvelle. En effet, la diversité culturelle et religieuse est le fait de bon nombre de sociétés humaines organisées depuis très longtemps. Rappelons que l'Empire romain avait une relation toute particulière avec les minorités qui évoluaient au sein de son système. De la même manière, les conquêtes arabes du Moyen-Âge et les conquêtes napoléoniennes ont donné lieu à des « brassements » de population de grande envergure et à un mélange de culture extraordinaire. Il semblerait que le *multiculturalisme* soit une constante dans l'histoire de l'humanité plutôt qu'un accident moderne. Néanmoins, l'époque actuelle est caractérisée par des mouvements et des dynamiques particulières en ce qui a trait à la diversité culturelle et à sa gestion. Évidemment, la structure même de l'État-nation westphalien donne un sens particulier au fait de la cohabitation interculturelle dans la modernité.

Il m'apparaît que plusieurs facteurs nous imposent de réfléchir à ces questions en les resituant dans leur contexte particulier qui est le fait de la « mondialisation » des enjeux et des débats en ce début de millénaire. En effet, l'homogénéisation des systèmes politiques et économiques en Occident a tendance à provoquer les mêmes difficultés et à engager les mêmes conversations dans toutes « nos » sociétés. C'est ainsi que la question du multiculturalisme fait rage dans la plupart des pays occidentaux qui ont stimulé la venue massive d'immigrants sur leur territoire. Je crois que la logique de la mondialisation agit sur la question du multiculturalisme de manière particulièrement vive. Je vais passer en revue quelques éléments qui me portent à croire que les questions liées à la diversité culturelle subissent l'influence mutuelle et réciproque des États les uns sur les autres et des individus et mouvements sociaux de toute la planète. Cela entraîne un nombre important de conséquences qu'il est important d'avoir à l'esprit lorsque nous posons la question du multiculturalisme.

Dans un premier temps, le développement de la technologie et des médias ouvre la porte à la diffusion rapide et globale de l'information. Cette « nouvelle » information voyage à une vitesse vertigineuse, se fraie un chemin dans tous les coins de la planète et alimente les réflexions « nationales » sur la diversité culturelle. Il est bon de rappeler que les événements du 11 septembre ainsi que toutes les actions réussies ou avortées reliées à la guerre contre le terrorisme sont couvertes par tous les médias occidentaux. Les médias ont le pouvoir de poser les questions qui sont ensuite débattues au sein des sociétés. Les médias ont le pouvoir de présenter le monde d'une certaine manière aux individus. Ils ne peuvent certainement pas fournir les réponses à nos questions de sociétés mais ils fournissent la matière de notre réflexion. Les questions posées aux individus par l'entremise des médias sont de plus en plus globales en caractère. Le multiculturalisme devient un enjeu transnational lorsque les médias fournissent une matière brute émanant de pays aussi divers qu'éloignés touchant à la relation entre les groupes culturels.

Par exemple, nous avons été témoins très récemment d'une couverture médiatique effrénée de la crise des caricatures en France, de débats entourant le port du foulard, de l'assassinat d'un jeune cinéaste hollandais par un musulman à Amsterdam, d'attentats terroristes à Londres, d'une tentative ratée d'attentat à Toronto et de plusieurs autres événements de cette nature. Il est nécessaire de comprendre que ces événements ont été couverts par tous les médias occidentaux et qu'en conséquence, le débat sur le rapport entre les musulmans et les occidentaux s'en est trouvé profondément bouleversé. De la même manière, nous sommes témoins des voyages illégaux que plusieurs ressortissants de pays asiatiques et africains entreprennent à bord d'embarcations de fortune en direction du Canada, de l'Espagne ou des États-Unis. Nous voyons des mexicains tenter de franchir la frontière américaine pendant la nuit à l'insu des gardes-frontières. D'autres reportages font état de la prostitution de femmes provenant de l'Europe de l'Est en France, en Italie ou en Allemagne. Nous entendons parler du traitement réservé aux travailleurs en Asie, de l'implication de l'ONU et de l'OTAN dans des conflits internationaux, du Darfour,

du Rwanda, de la guérilla FARC en Colombie, de la traite des femmes,... Bref, des questions liées aux mouvements de populations, à l'immigration et à la diversité culturelle se retrouvent dans tous les médias occidentaux. Cette matière est délocalisée car sa provenance n'est pas sa qualité première et elle est « mise à la disposition » de tout le monde occidental.

Dans un second temps, la structure même de nos économies capitalistes demande une croissance soutenue, une augmentation régulière de la consommation et de la production. Cette demande de croissance entraîne les pays occidentaux à « recruter » des immigrants à même de venir la stimuler. Les pays occidentaux contrôlent la vaste majorité des ressources de la planète par l'entremise de compagnies gigantesques basées sur leur territoire. La quantité de travail et d'opportunités qui s'offrent aux populations occidentales dépasse de loin leur potentiel démographique. Afin de pallier à ce manque, les pays occidentaux ont mis sur pied des programmes d'immigration très complexes. Ces pays fixent des quotas de ressortissants étrangers qui sont admis dans leur enceinte chaque année. L'attrait d'une vie plus stable et d'opportunités de travail qui semblent intéressantes conduit plusieurs individus à faire des demandes de séjour dans les pays du Nord. Les demandes auxquelles les gouvernements des pays du Nord accèdent le sont pour des motifs de nature essentiellement économique.

Autrement dit, c'est la structure de l'économie mondiale elle-même qui entraîne des mouvements massifs du Sud vers le Nord. De façon générale, nous sommes en droit de croire que l'immigration constitue une solution aux maux personnels de certains habitants des pays du Sud au même titre qu'elle constitue un moyen d'assurer la croissance et donc la pérennité des économies capitalistes du Nord. Il y a donc, en soi, une corrélation directe entre l'immigration et la structure de l'économie de marché. Il s'agit d'un second aspect qui nous enjoint à réfléchir au multiculturalisme de manière transnationale.

Dans un troisième temps, les technologies de transport contribuent au mélange toujours plus important des cultures. Les populations sont de plus en plus près les unes des autres. L'avion, le téléphone, la voiture, le train et Internet contribuent à la libre circulation des biens, des idées, des personnes et des intérêts. Les gens de multiples pays sont de plus en plus en contact direct les uns avec les autres. Cela contribue également à rendre le débat sur le multiculturalisme global dans sa représentation. En effet, les structures d'« intégration » des immigrants sont comparées, analysées et diffusées directement par les gouvernements et les spécialistes de divers pays. La connaissance directe de l'autre, de son milieu et de son mode de vie contribue à raffiner le débat et à multiplier les perspectives.

De façon générale, le développement des médias, la structure de l'économie capitaliste et les nouvelles technologies qui facilitent le mouvement « mondialisent » la réflexion sur le multiculturalisme. Cela veut dire que la matière de la réflexion sur le multiculturalisme est de plus en plus semblable dans tous les pays occidentaux. Néanmoins, malgré que les stimulants soient de plus en plus semblables, les contextes particuliers des divers États-nations rendent adaptables et différentes les actions et les réactions face au multiculturalisme. De manière générale, le multiculturalisme est le lot commun de tous les États du Nord, les « solutions » théoriques disponibles sont multiples et sont mises à la disposition de tous les États mais les réactions sont aussi diverses qu'il y a d'États.

À l'intérieur de la question du multiculturalisme, j'ai choisi de m'intéresser particulièrement à des interprétations théoriques du vivre-ensemble. En effet, j'ai expliqué que la question du multiculturalisme s'inscrivait de plus en plus dans une mécanique globale. J'ai donc cherché à découvrir les principales options et perspectives disponibles au sein de la littérature sur le multiculturalisme. J'étais à la recherche de paradigmes et de modèles théoriques à même de dresser un portrait de l'évolution de la question du multiculturalisme dans les sociétés occidentales. En premier lieu, je me suis demandé : Qui sont les auteurs majeurs dans le domaine?

Quelles sont les principales conceptions théoriques disponibles? Quelles sont les questions que le multiculturalisme pose à nos systèmes politiques? Quelles sont les propositions théoriques les plus intéressantes pour favoriser l'ouverture, la tolérance et la cohabitation harmonieuse au sein des sociétés?

Afin de répondre à ces questions préliminaires, j'ai consulté une large littérature sur le multiculturalisme. Au sein de cette littérature je me suis particulièrement intéressé au concept de la « reconnaissance » développé par Charles Taylor. Ce concept constitue en quelque sorte le tremplin de ma réflexion. J'ai trouvé en lui une riche perspective théorique qui a stimulé un grand nombre de réflexions, de critiques, de contradictions, de supports et de démonstrations. En fait, il s'est avéré que l'idée de Taylor d'aborder la question du multiculturalisme en utilisant le concept hégélien de reconnaissance a réellement créé une petite révolution dans le monde de la réflexion sur le multiculturalisme. Finalement, j'ai choisi d'accorder à Charles Taylor et à son texte *La Politique de reconnaissance* un rôle central dans mon projet. Lorsque j'ai découvert ce concept, ma question de recherche s'est révélée d'elle-même. J'ai choisi de chercher à savoir si l'idée d'accorder une reconnaissance de fait aux minorités culturelles dans les pays occidentaux constituait la meilleure solution actuellement disponible pour répondre à la question du multiculturalisme. Ma question de recherche spécifique, après consultation préliminaire de la littérature, est donc la suivante : « *Est-ce que l'approche de la reconnaissance est la plus à même de réaliser la justice dans le débat sur le multiculturalisme?* ». C'est avec cette question spécifique que j'ai entrepris d'approfondir ma réflexion sur le multiculturalisme.

## Chapitre I

### La conception de la diversité culturelle chez Charles Taylor

Ce chapitre est dédié à l'exposition des thèses de Charles Taylor se rapportant au thème de la diversité culturelle. Je vais aborder un ensemble de sujets et éclairer plusieurs concepts centraux de la pensée de l'auteur. Je vais en quelque sorte tracer les paramètres de mon étude puisque la totalité du travail sera consacrée à discuter et à critiquer les thèses qui seront exposées dans ce chapitre. La question générale à laquelle je vais tenter de répondre est la suivante : *Quelle est la conception du multiculturalisme défendue par Taylor et en quoi consiste la Politique de reconnaissance?* Afin de répondre à cette question, je vais me concentrer sur quatre éléments qui permettent de saisir l'essentiel de sa réflexion.

Premièrement, je vais décortiquer et analyser les idées de Taylor se rapportant au développement de l'identité moderne. Quelle est la conception de l'individu chez Taylor et comment celle-ci influence-t-elle son traitement de la question du multiculturalisme? Quels sont les bouleversements historiques qui ont eu les conséquences les plus importantes sur le développement de l'identité de l'homme moderne? Quelle est l'origine de notre « univers moral »? Nous verrons dans cette section que les particularités historiques qui ont déterminé l'histoire d'une culture sont également responsables des changements dans la perception que celle-ci se fait d'elle-même. En effet, l'« identité moderne » n'est pas un concept universellement applicable de la même manière à tout le monde mais plutôt une caractéristique changeante au gré des histoires nationales et communautaires<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Taylor, « Two Theories of Modernity », *International Scope*, Volume 3, Issue 5, 2001

Deuxièmement, je vais tâcher de faire la lumière sur le lien qui unit l'homme à sa communauté. Quelle relation l'homme entretient-il avec sa communauté? Jusqu'à quel point l'homme est-il redevable à la collectivité qui l'a enfanté? Quelle est l'importance de la culture dans le développement de la personnalité d'un individu? Nous verrons dans cette section que l'individu entretient une relation très étroite avec sa culture.

Troisièmement, je vais m'intéresser à la teneur et à la nature de la relation qui se crée entre les membres de groupes culturels différents. Il s'agit d'une réflexion sur l'altérité, sur le rapport à l'autre. Dans les termes de Taylor, la question se pose de la manière suivante : Est-il possible de comparer deux cultures? Est-il possible de juger de la valeur d'une culture qui n'est pas la nôtre? Est-il souhaitable de le faire? Quelle est la « puissance philosophique » des arguments en faveur du relativisme? Nous verrons que Taylor récuse ce qu'il nomme le *relativisme culturel* et croit plutôt que nous devrions être en mesure de juger de la valeur des expressions d'une culture.

Quatrièmement, je m'intéresserai aux réflexions de Taylor portant sur la communauté politique, le patriotisme et la démocratie. Nous verrons que l'arrivée massive dans la plupart des pays Occidentaux d'un nombre significatif de ressortissants étrangers pose des questions à notre système politique. Comment, selon Taylor, les immigrants peuvent-ils s'identifier à leur nouvelle communauté politique? Quelle est l'importance du patriotisme dans un système politique et comment cela affecte-t-il les immigrants?



## I.1 - La conception de l'identité moderne chez Taylor

### I.1.A - L'importance de la reconnaissance

Quelle est la genèse de la perception que l'homme moderne a de lui-même? Comment l'individu parvient-il à former son identité? Pour Charles Taylor, « *notre identité est partiellement formée par la reconnaissance ou par son absence, ou encore par la mauvaise perception qu'en ont les autres...*<sup>2</sup> ». Notons que la reconnaissance n'est pas l'unique moteur du développement de la personnalité comme en fait foi l'usage du terme « partiellement ». Chez Hegel, la reconnaissance est le « désir du désir de l'autre ». Francis Fukuyama dit à propos du concept de reconnaissance chez Hegel : « *Ce qui distingue l'homme de l'animal, c'est qu'il désire le désir des autres. Il désire être reconnu. Il est même prêt à risquer sa vie pour la reconnaissance, ce qui va à l'encontre de son instinct primaire de survie.*<sup>3</sup> ». Selon Taylor, la question (ou le problème) de la reconnaissance commence à se poser sérieusement uniquement à partir de la fin du 18<sup>e</sup> siècle<sup>4</sup>. C'est à ce moment historique que Taylor attribue l'origine de la *personnalité individualisée*<sup>5</sup> ou de l'individualisme moderne. Le grand bouleversement qui annonce l'avènement de l'individualisme et de la généralisation de la « demande de reconnaissance » est l'effondrement de la société hiérarchique. À l'époque des Lumières, l'Occident assiste à la chute des privilèges liés à la naissance et au développement de lois garantissant l'égalité de tous les citoyens. L'effondrement de la société hiérarchique a deux conséquences directes sur le développement de l'identité moderne.

---

<sup>2</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.41

<sup>3</sup> Fukuyama, Francis, « La fin de l'histoire et le dernier homme » (Champs, Flammarion, 1993)

<sup>4</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.44. Il est très important de noter que Taylor est conscient du fait que son traitement de la question de la reconnaissance est uniquement valable pour les sociétés Occidentales qui ont subi les influences de l'époque des Lumières et de la révolution française.

<sup>5</sup> Ibid

Dans un premier temps, le principe d'« honneur » est remplacé par celui d'« égale dignité ». Le principe d'honneur, à l'oeuvre dans la société prémoderne, implique que l'identité est directement liée à la position sociale et que la reconnaissance est dispensée a priori en fonction de ce même rang social. Il n'y a donc pas de « question de reconnaissance » puisque celle-ci est attribuée par un mécanisme extérieur au contrôle de l'individu et sur lequel il n'a aucun ascendant. Taylor croit que les Lumières ont eu pour effet d'inverser d'une certaine façon ce processus. Le principe d'honneur est remplacé par le principe d'égale dignité qui est *« utilisé(e) à présent en un sens universaliste et égalitaire lorsque l'on parle de la dignité inhérente à tout être humain ou de la dignité du citoyen<sup>6</sup> »*. Cette révolution dans l'esprit de l'homme a de grandes conséquences pour la reconnaissance. Désormais, la reconnaissance doit être obtenue des suites de l'action individuelle, du comportement unique de l'individu considéré comme « libre ». Bref, l'homme de l'époque de l'égale dignité doit *agir pour mériter* la reconnaissance. Il cherche dans le regard de l'autre une justification à ses actes, une confirmation de sa valeur.

La nouvelle *identité individualisée* met au monde le principe d'« authenticité » : *« ce nouvel idéal d'authenticité était aussi partiellement, comme l'idée de dignité, un produit du déclin de la société hiérarchique<sup>7</sup> »*. Selon ce principe, l'individu doit chercher *« au fond de (lui-même)<sup>8</sup> »* les *Sources de son Moi<sup>9</sup>*. Le philosophe Jean-Jacques Rousseau est probablement son meilleur avocat et celui qui a le plus contribué à sa diffusion. Selon lui, l'homme doit être à l'écoute de ses intuitions, sonder son coeur et chercher le plus possible à être fidèle à lui-même. Cette nouveauté : *« relève de la conversion massive de la culture moderne au subjectivisme, une nouvelle forme d'introversion dans laquelle nous venons à nous penser nous-mêmes comme êtres dotés de profondeurs intérieures.<sup>10</sup> »* Cette nouvelle

---

<sup>6</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.43

<sup>7</sup> Ibid, p.49

<sup>8</sup> Ibid, p.45

<sup>9</sup> Selon le titre de l'ouvrage de Taylor, *Les Sources du Moi*, (trad. Édition Boréal, 1989)

<sup>10</sup> Taylor, Charles « La politique de reconnaissance », p.46

conception « authentique » de l'existence s'oppose à des formes plus anciennes comme la toute-puissance de *Dieu* ou de *l'idée du Bien*.<sup>11</sup> Ces conceptions métaphysiques beaucoup plus répandues jusqu'aux Lumières enjoignaient à l'homme d'être à l'écoute d'une voix *extérieure* à lui-même. L'individu soumis aux principes d'égalité et d'authenticité se laisse de mieux en mieux appréhender comme le centre et le pivot du monde social. C'est désormais lui et lui seul qui doit déterminer le chemin que prendra son existence. Il est libre de s'émanciper et d'être reconnu de même qu'il est perçu comme pouvant *créer sa propre perte*. Dans ce monde *individualisé* et romantique le phénomène de la reconnaissance s'enracine et articule le développement de la personnalité. La reconnaissance devient fondamentale dans le sens où elle mesure le succès et l'échec. Comme le dit la maxime : « *ce qui sépare le génie de la folie n'est que l'ombre du succès*.<sup>12</sup> » Taylor est très clair à cet effet lorsqu'il dit : « *La reconnaissance n'est pas seulement une politesse que l'on fait aux gens : c'est un besoin humain vital*.<sup>13</sup> ».

Il est intéressant de noter que l'idéal d'authenticité (être à l'écoute de soi-même, de sa voix intérieure) prend également une importance particulière et un sens spécial pour les groupes culturels : « *Je dois remarquer que Herder a appliqué sa conception de l'originalité à deux niveaux, non seulement à la personne individuelle parmi d'autres personnes, mais aussi aux gens porteurs de culture parmi les autres gens. Tout comme les individus, un Volk doit être fidèle à lui-même, c'est-à-dire à sa propre culture*.<sup>14</sup> ». Taylor fait donc un lien direct, qu'il attribue à Herder, entre le développement des phénomènes de l'authenticité et de la reconnaissance pour les individus et pour les cultures. Selon lui, non seulement l'individu doit être fidèle à lui-même mais les groupes culturels doivent être fidèles à eux-mêmes : « *On pourra reconnaître ici le germe du nationalisme*.<sup>15</sup> ». Le nationalisme se développe et

---

<sup>11</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.45

<sup>12</sup> Anonyme

<sup>13</sup> Ibid, p.42

<sup>14</sup> Ibid, p.42

<sup>15</sup> Ibid, p.48

s'enracine dans la culture moderne de la même manière que l'individualisme. Ces deux phénomènes sont intimement liés au développement du principe d'*authenticité* qui demande d'être fidèle à soi-même. En ce sens, la reconnaissance peut être dispensée à des individus ou à des groupes en fonction d'une logique similaire.

### I.1.B - La construction de l'identité

Mais le développement de l'identité ne se limite pas à la reconnaissance. L'identité est surtout construite par les choix que l'individu réalise tout au long de sa vie et par les valeurs que ces choix reflètent : « *notre identité est définie par nos évaluations fondamentales... qui sont elles-mêmes indissociables de notre être en tant qu'agent.*<sup>16</sup> » Je vais aborder les questions qui concernent la construction de l'identité. Cela devrait permettre de révéler le fonctionnement de la *raison pratique* (phronesis) – dans son acception aristotélicienne - que Taylor invoque également lorsqu'il parle des conflits entre les différentes cultures : « *...nous devrions être en mesure de penser aux conflits entre les expressions de cultures différentes de la même manière que nous pensons aux conflits entre des biens incompatibles.*<sup>17</sup> » Selon Taylor, un individu ne devrait jamais être en mesure de sceller la question de la diversité des biens *définitivement* en établissant une hiérarchie claire et absolue qui serait universellement applicable à tous ses dilemmes moraux :

« ...nous ne pouvons pas identifier une condition suffisante telle que ce serait le choix approprié dans ce cas, condition que nous n'aurions plus qu'à appliquer ensuite aux autres cas tombant sous la même description, mécaniquement pour ainsi dire, c'est-à-dire sans délibération ni réflexion supplémentaire.<sup>18</sup> »

---

<sup>16</sup> Traduction libre (TL). Taylor, "What is Human Agency?" in *Human Agency and Language*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p.34

<sup>17</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth" in *Philosophical Arguments*, (Harvard: Harvard University Press, 1995), p.162

<sup>18</sup> Taylor, « La conduite d'une vie et le moment du bien », dans *La Liberté des Modernes*, (PUF, Paris, 1997), p.298

Chaque cas de dilemme moral commande une réflexion particulière inspirée par une analyse minutieuse du contexte. Cela vaut pour de petits conflits qui sont vécus au quotidien autant que pour de grands conflits qui touchent notre être profond (par exemple : que vais-je faire de ma vie?). Cette conception s'oppose en quelque sorte à la vision « théorique » ou « procédurale » en éthique qui favorise l'utilisation de la raison théorique pour résoudre des conflits. La raison théorique défend la suprématie incontestable et inconditionnelle d'un bien (par exemple la justice ou la richesse) sur tous les autres. Le contexte n'est pas véritablement pris en considération. Ce qui importe est de réaliser la valeur préalablement établie comme supérieure. Par exemple, un individu qui utiliserait uniquement la raison théorique et qui aurait identifié la richesse comme le bien suprême chercherait à s'enrichir de toutes les manières possibles, en tout temps, peu importe le contexte. La raison théorique fournit un cadre universellement applicable à tous les dilemmes moraux. Elle fonctionne à la manière d'un règlement ou d'une loi. *La théorie de la justice* de John Rawls en constitue un bon exemple en ce qu'elle développe une méthode abstraite pour parvenir à la justice qui peut s'appliquer *en principe* à n'importe quelle société. Elle construit *à l'avance* une loi, un règlement qui n'a plus qu'à être appliqué de manière neutre.

L'autre extrême du spectre « philosophico-moral » est représenté par le courant postmoderne qui affirme qu'il est impossible de faire un choix éclairé qui permettrait de résoudre un conflit de biens. Selon l'approche postmoderne, l'unité dans la vie morale est une illusion, une vue de l'esprit qui ne se réalise jamais. Les conflits de biens sont en principe insolubles; le moment du choix est *agonistique* et il n'est pas possible de faire un choix éclairé qui résoudrait le conflit. Par exemple, un philosophe postmoderne dirait qu'il est impossible d'identifier la richesse (ou n'importe quel autre bien) et d'élever ce bien au-dessus de tous les autres. Un homme qui chercherait toujours à s'enrichir serait perpétuellement insatisfait de ne pas réaliser d'autres biens.

Selon Taylor : « *Entre ceux qui ont décrété sans discussion une unité a priori (théorie)<sup>19</sup>, et ceux qui pensent que toute unité est imposée arbitrairement (postmoderne)<sup>20</sup>, il ne reste qu'une frange étroite de penseurs capables ne serait-ce que de discuter du problème.<sup>21</sup>* ». Taylor se situe dans ce groupe de penseurs qui affirment qu'il est impossible de connaître l'issue d'un conflit de biens à l'avance. Par opposition, la raison théorique définit une solution a priori et l'approche postmoderne affirme a priori qu'il n'y a pas de solution. Selon Taylor, il est nécessaire et en principe possible, de faire un choix entre des biens qui entrent en conflit :

« Nous sommes... obligés de reconnaître la diversité des biens. Mais, dans le même temps, nous paraissions capables de chercher à effectuer des choix non arbitraires dans ces situations, à défaut d'y parvenir, et cela montre que, d'une certaine manière, nous sommes capables de rechercher l'unité dans notre vie morale.<sup>22</sup>»

Empruntant à Harry Frankfurt<sup>23</sup> la distinction entre les désirs de premier et de second ordre, Taylor affirme qu'il existe deux types de biens, les biens « faibles » ou « instrumentaux » et les biens « forts » ou « intrinsèquement valables ». Selon Taylor, notre capacité de faire face à des conflits entre les biens provient de notre évaluation du contexte et de notre perception de nous-même : « *Dans le premier cas, celui de l'évaluation faible, nous sommes intéressés par les conséquences, dans le second cas, l'évaluation forte, par la qualité de nos motivations.<sup>24</sup>* » L'individu doit être en mesure de faire des « évaluations fortes » dans les contextes qui le requièrent. Une évaluation forte demande que l'agent réfléchisse aux *motivations* qui guident son action. Cela demande qu'il s'interroge sur son identité, sa conception de la morale. Le concept d'évaluation forte est intimement lié au principe d'authenticité dans la

---

<sup>19</sup> Ajout dans le texte

<sup>20</sup> Ajout dans le texte

<sup>21</sup> Taylor, Charles « La conduite d'une vie et le moment du bien », p.293

<sup>22</sup> Ibid, p.286

<sup>23</sup> TL. Taylor, "What is Human Agency?", p.12

<sup>24</sup> Ibid, p.16

modernité en ce qu'il enjoint à l'individu de faire des choix en fonction de ses aspirations personnelles et de sa conception « authentique » de la valeur des biens.

Selon Taylor, l'homme ne peut se dissocier de sa position dans le monde. Il ne peut adopter un regard extérieur ou neutre par rapport à la situation dans laquelle il se trouve. Il doit impliquer son intégrité dans les choix moraux qu'il réalise :

« ...la poursuite exclusive du résultat sans égard pour le genre de personne que nous devenons, serait plus que contestable. Cela reviendrait en effet à nous considérer comme des Dieux, qui peuvent consacrer toute leur attention à la disposition des choses dans le monde, parce qu'ils n'ont pas besoin de s'intéresser à ce qu'ils deviennent, leur nature étant fixe, invulnérable,...<sup>25</sup> ».

L'individu s'engage personnellement dans la recherche d'une solution en sondant son univers moral propre. L'évaluation forte du contexte requiert du sujet qu'il dispose d'une connaissance approfondie de lui-même et qu'il parvienne à faire un choix *raisonné* (non-arbitraire) dans une situation où plusieurs valeurs sont en jeu. Encore une fois, notons que Taylor s'intéresse énormément au contexte dans lequel une action est posée contrairement aux auteurs qui favorisent l'utilisation de la raison théorique ou aux auteurs du courant postmoderne.

Taylor donne un excellent exemple pour étayer sa thèse. Le cas<sup>26</sup> va comme suit : une militante écologiste (Priscilla) se retrouve dans la position de ministre de l'environnement d'un pays du Sud. Elle est confrontée à un dilemme moral lorsque son parti doit accepter une entente avec une compagnie forestière. Cette entente demande qu'elle livre une partie de la forêt aux compagnies forestières en échange du respect inconditionnel du reste de la forêt. Cette entente semble être la seule issue possible ou le moindre mal pour le gouvernement de Priscilla. Évidemment, le fait de livrer une partie de la forêt à des compagnies forestières va à l'encontre de ses

---

<sup>25</sup> TL. Taylor, "What is Human Agency?", p.16

<sup>26</sup> Ibid

convictions de vie. Priscilla doit donc réaliser une évaluation forte du contexte. En définitive, elle accepte l'entente mais démissionne de son poste de ministre afin de rester fidèle à ses valeurs et en guise de protestation. Cet exemple illustre le fonctionnement de la raison pratique. Priscilla ne se fonde pas sur une norme ou un idéal qu'elle s'était fixée à l'avance (par exemple, connaître une brillante carrière politique). Elle parvient quand même à faire un choix éclairé dans une situation déchirante ce qui montre que la raison peut nous permettre de faire un vrai choix dans une situation de conflit « intense ». Priscilla transcende une évaluation utilitariste des coûts et bénéfices de ses gestes pour adopter une position qui lui permet de défendre son intégrité morale. Cet exemple illustre bien ce que Taylor entend par *évaluation forte*. De plus, il nous permet de voir l'accent que Taylor met sur l'implication personnelle dans les choix moraux. Dans ce cas, le respect de l'environnement constitue un *bien intrinsèquement valable* pour Priscilla qui ne peut accepter de participer à un accord qui met la forêt en danger. Elle implique son intégrité et son identité dans ses choix de vie et y va d'une évaluation forte du contexte ce qui lui permet de donner une direction à sa personnalité et de respecter son intégrité tout en disposant d'une marge de manœuvre qui est fonction du contexte. Certains biens intrinsèquement valables devront être sacrifiés lorsque le contexte le commandera raisonnablement.

Taylor reconnaît qu'il existe régulièrement des situations où les valeurs entrent profondément en conflit : « ...avec l'évaluation forte... le choix ne se fera pas nécessairement entre ce qui est clairement le plus désirable et le moins désirable mais bien entre deux manières incommensurables de considérer ce choix.<sup>27</sup> » Cela est dû au fait que les biens se définissent en partie par opposition. Taylor ne croit pas, contrairement aux philosophes de l'approche postmoderne qu'il existe *en principe* des cas où les biens sont absolument irréconciliables. Pour Taylor, parler de l'impossibilité de choisir entre des biens incommensurables constitue une sorte

---

<sup>27</sup> TL. Taylor, "What is Human Agency?", p.26



d'abdication de la raison ou un manque de sagacité de la part du sujet<sup>28</sup>. Taylor croit qu'il est toujours plus valable de faire un choix éclairé (même si ce choix n'est pas *absolument* bon) que de faire un choix arbitraire: « *...il est plus honnête, courageux, clairvoyant et donc plus désirable de choisir en toute lucidité que de se réfugier derrière la supposée structure des choses...*<sup>29</sup> ». Les individus sont responsables de leurs actions et ils doivent aspirer à ce qu'elles reflètent leur univers moral et leur conception de l'existence. Pour Taylor, l'idée d'une évaluation forte du contexte qui implique l'individu, sa connaissance de lui-même et ses buts affirmés constitue la meilleure manière de résoudre le dilemme qui peut surgir de la diversité des biens.

Nous allons voir que Taylor applique le même type de réflexion ou de méthode à la diversité et à l'incommensurabilité des cultures à l'échelle de la planète. Le mécanisme de l'évaluation forte et de la prise en compte du contexte particulier dispose d'un équivalent dans ce domaine qui permet, selon Taylor, de réaliser un jugement de valeur des expressions d'une culture étrangère.

## **1.2 - Le rapport de l'individu au groupe ou la « thèse sociale » de Taylor**

Quel lien l'homme entretient-il avec sa communauté ? Quel est le rapport entre le développement individuel et la perception sociale du groupe auquel l'individu appartient ? Pour Charles Taylor, la montée fulgurante de l'individualisme-narcissique dans nos sociétés constitue un des *malaises de la modernité*: « *Je soutiens que nous devrions considérer que cette culture est l'expression partielle d'une aspiration morale, l'idéal d'authenticité, mais que cet idéal ne justifie pas ces modes égocentriques*<sup>30</sup> ». Taylor reconnaît à la fois les avantages et les contrecoups du

---

<sup>28</sup> Voir la citation qui suit

<sup>29</sup> TL. Taylor, "What is Human Agency?", p.33

<sup>30</sup> Taylor, *Grandeur et Misère de la Modernité*, (Paris, Le Cerf, 2002), p.73

développement du subjectivisme et de l'individualisme. Il reconnaît que l'égoïsme moderne trouve ses racines dans l'idéal d'authenticité qui constituait originellement une forme d'émancipation de l'individu. Néanmoins, ce principe a été travesti dans son esprit jusqu'à entraîner la suprématie inconditionnelle de la valeur de l'individu sur toutes les autres et nous en sommes venus à « *ne reconnaître que peu d'exigences morales ou d'engagements profonds à l'égard des autres.*<sup>31</sup> ».

Selon Taylor, l'homme est en quelque sorte « plus que lui-même », plus qu'une monade isolée dans un système. Nicholas Smith croit que, selon Taylor: « *...le besoin de participer à une vie plus grande que celle de l'individu lui-même constitue une constante anthropologique.*<sup>32</sup> » L'homme est largement un « *animal social* » (dans le sens aristotélicien de *zoon politikon*) le fruit de ses rapports intersubjectifs avec les membres de son entourage (les « *significant others* » et de sa communauté « *webs of interlocution* »). Ronnie D. Lipschutz nous éclaire également sur la conception de Taylor: « *Nous concevons l'individu social comme étant capable d'agir par sa propre volonté mais en sachant également que personne n'agit dans le vide*<sup>33</sup>. » Il est important de saisir que Taylor affirme une relation dialectique entre l'individu et sa communauté. Il y a un échange constant entre l'individu et sa communauté, un rapport intersubjectif dans lequel l'individu et le groupe s'influencent mutuellement : « *Ce trait essentiel de la vie humaine est son caractère fondamentalement dialogique. Nous devenons des agents humains à part entière grâce à l'acquisition de langages humains riches d'expériences.*<sup>34</sup> ». L'affirmation de l'importance du contexte et de la communauté constitue pour Taylor une sorte de contrepoids à l'individualisme-narcissique.

---

<sup>31</sup> Taylor, *Grandeur et Misère de la Modernité*, p.73

<sup>32</sup> TL. Smith, Nicholas H, *Taylor : Meaning, Moral and Modernity*, (Blackwell Publishers, 2002), p.140

<sup>33</sup> TL. Lipschutz, Ronnie D., *Global Politics as if People Mattered*, (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2005), p.3

<sup>34</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.49

Taylor s'est beaucoup intéressé au rôle et à l'importance du langage pour les individus. Le langage est le moyen à l'aide duquel l'homme apprend à se connaître, appréhende la vie, entre en contact avec son univers. Il constitue le spectre à travers lequel l'être humain prend conscience de son existence. Ce langage est « particulier », il n'est pas neutre ou transcendant. Il permet à l'homme d'entrer dans le monde « d'une certaine manière ». Il met l'individu en contact avec les gens de sa communauté de langage. Il réalise l'insertion de l'homme dans la société à *partir* d'un point particulier. La communauté, la culture, l'environnement dans lesquels un individu évolue et se développe lui inculquent une certaine perception des biens qui structurent son univers moral.

De façon générale, nous pouvons parler d'une conception « holiste » de *l'être au monde* chez Taylor. Une telle conception sous-entend que l'individu est « partie intégrante » d'un tout. Il existe plusieurs interprétations du terme « holisme ». Pour Taylor: « *la nature d'un élément donné est déterminée par son sens qui peut seulement être défini en le replaçant dans un ensemble plus large... ce tout plus large n'est pas uniquement composé de l'agrégation des différents éléments...*<sup>35</sup> » En d'autres termes, Taylor croit que l'individu en soi ne peut être compris qu'en relation avec les autres et avec son contexte. L'homme participe activement dans le monde et ne peut en être extrait. Il croit d'ailleurs qu'un individu qui aurait vécu à l'extérieur du monde, dans un désert ou dans une jungle reculée, ne pourrait pas vraiment être considéré comme un « homme » au sens où nous l'entendons. Il serait plutôt un animal possédant les mêmes attributs physiques que l'homme. Il serait dépourvu de langage et inapte à la communication et aux rapports « humains ». Selon Taylor, les valeurs de la communauté dans laquelle l'individu évolue constituent une sorte d'horizon, un « cadre de références<sup>36</sup> » (*background* ou *embedded belief* dans le jargon de l'herméneutique<sup>37</sup>). Nous voyons apparaître le lien entre la reconnaissance

---

<sup>35</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.160

<sup>36</sup> Taylor, « Des cadres de référence inévitables », dans *Les Sources du Moi*, (trad. Éditions Boréal, 1989)

<sup>37</sup> TL. Taylor, "Rorty and Philosophy", p.170

de l'individu qui est désir du désir de l'autre et la reconnaissance du groupe social auquel l'individu est associé par ses semblables. En effet, il est impossible de juger un homme uniquement en soi ou par lui-même. Il faut également s'intéresser à sa culture pour le comprendre.

Cette importance accordée au contexte et à la culture se traduit dans la conception de la *liberté* qu'il met de l'avant dans son livre sur Hegel : « *Cela veut dire qu'il faut retrouver une conception de l'activité libre qui la conçoit comme une réponse à un contexte qui est le nôtre en raison de notre condition d'êtres naturels et sociaux...* »<sup>38</sup>. Taylor affirme que la liberté totale, dénuée de *cadre*, de contexte ou d'horizon associée à l'individualisme moderne n'a que très peu de sens et de valeur. En fait, il s'agit d'une visée théorique éloignée de notre véritable conception de l'identité. L'homme cherche à la fois à se libérer des contraintes et à se positionner dans l'arène sociale, dans un contexte particulier : « *le dépassement de toute forme d'aliénation laisse l'homme sans situation, sans contexte...* »<sup>39</sup>. C'est en ce sens qu'il utilise le terme « liberté située » pour parler de l'importance de la relation de l'individu à son milieu de vie : « *Ce que les différentes conceptions de la liberté située ont en commun est le fait qu'elles conçoivent la liberté comme ancrée dans l'acceptation de la situation qui nous définit.* »<sup>40</sup>. Le *ubermensch* nietzschéen, libéré de toute contrainte, se retrouve inévitablement dans un espace vide, esseulant, dénué de sens et de profondeur. Taylor croit que Hegel avait très bien compris cela lorsqu'il faisait référence à l'*Esprit* et à l'aspiration de l'individu d'y entrer. Ce serait d'ailleurs Hegel qui aurait cherché le premier à donner une situation à l'homme libre et à la volonté rationnelle.

Nous comprenons que l'appartenance communautaire ne constitue pas un frein ou une limite à la liberté mais est plutôt perçue comme un élément essentiel à l'atteinte de celle-ci. Par opposition, le libéralisme classique a tendance à affirmer la

<sup>38</sup> TL. Taylor, "Hegel Today", dans *Hegel*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p.563.

<sup>39</sup> TL. Ibid, p.558

<sup>40</sup> TL. Ibid, p.563

liberté de manière négative comme étant l'absence de contraintes<sup>41</sup>. Poussée à son expression finale, l'absence de contraintes peut conduire à la déconstruction de tous les cadres de référence et laisser l'être humain dans un horizon neutre et vide. Taylor souscrit à une conception positive de la liberté comme affirmation d'un idéal et d'un Bien et non simplement comme l'absence de mécanismes de contrôles. La conception de la liberté de Taylor est représentative et démonstrative d'une volonté d'affirmer l'importance du contexte, de la communauté, de l'entourage, de la *situation*.

Taylor se considère quand même comme un auteur libéral. Taylor appartient à «...un courant de pensée qui est totalement conscient de l'importance de l'appartenance sociale pour les individus mais qui accorde en même temps beaucoup de valeur aux différences individuelles et à la liberté... c'est une grande partie de mon agenda (pas très caché), parce que c'est le courant de pensée auquel je m'associe.<sup>42</sup>». Taylor s'intéresse à l'accomplissement de l'homme en soi et il défend la valeur et l'importance de la communauté en tant que réseau structurant de l'identité. Il n'est pas question de chercher si Taylor accorde plus de valeur à l'individu qu'à la communauté. Il affirme l'importance de la liberté individuelle *et* celle de la collectivité ou de la culture. En utilisant la raison pratique, Taylor croit qu'il est possible de choisir entre la liberté individuelle et les desseins collectifs *en fonction du contexte* plutôt que d'affirmer de manière abstraite la supériorité inconditionnelle de l'un sur l'autre. Certains contextes favoriseront l'affirmation de valeurs collectives et la limitation de la liberté individuelle (par exemple, la loi 101 au Québec<sup>43</sup>) et d'autres, l'affirmation de la liberté individuelle par-dessus les desseins collectifs. Autrement dit, Taylor accorde de l'importance aux droits individuels mais accepte également de les *limiter* si le contexte le justifie et permet de le faire raisonnablement. Cela découle logiquement de sa conception de l'individu. Cette

---

<sup>41</sup> Voir le texte de Berlin, "Two Concepts of Liberty" in *Four Essays on Liberty*, (Oxford: Oxford University Press, 1969)

<sup>42</sup> TL. Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", in *Philosophical Arguments*, (Harvard: Harvard University Press, 1995), p.185

<sup>43</sup> Nous allons aborder cet exemple plus loin dans le texte

conception va à l'encontre de la théorie libérale classique qui affirme la suprématie de la liberté individuelle sur tous les autres biens sociaux et qui est actuellement la plus répandue dans le monde académique.

Le lien entre l'homme sa communauté se traduit par la relation que celui-ci entretient avec la forme du Bien ou une certaine conception du Bien qui est mise de l'avant *par sa culture* :

«...l'idée selon laquelle différents modes d'appartenance, différentes conceptions du temps, et même plus, de Dieu, du Bien ou du cosmos sont inhérentes à ma culture pourrait entraîner des réticences... quand nous en venons à notre relation supposée avec Dieu, le Bien ou le cosmos, ces choses entrent certainement dans notre monde parce que nous évoluons au sein d'une certaine culture.<sup>44</sup> »

Taylor croit que la culture de la société constitue ce que Pierre Bourdieu nomme un « *habitus* » pour l'être humain<sup>45</sup>, c'est-à-dire un ensemble de comportements intégrés « pré-réflexivement<sup>46</sup> » dans l'identité d'une personne. Autrement dit, l'*habitus* consiste en une série de gestes acquis par un individu au cours de sa vie en société. Ces habitudes en viennent à être intégrées dans l'identité de l'individu. C'est en ce sens que Taylor affirme que la culture est un élément constituant de l'identité d'une personne. Encore une fois, cela ne veut pas dire qu'elle soit le seul déterminant de l'identité mais elle en constitue un d'importance.

Taylor va encore plus loin dans l'affirmation lorsqu'il dit: « *Si ces choses sont des biens, toute chose étant égale par ailleurs, la culture qui les met de l'avant est également un bien. Si je veux maximiser ces biens, je dois également préserver et vouloir renforcer la culture qui les rend possibles.*<sup>47</sup> » En effet, si certains biens ne

---

<sup>44</sup> TL. Taylor, "Two Theories of Modernity", p.187

<sup>45</sup> Taylor, "Two Theories of Modernity", p.187

<sup>46</sup> Je vais m'attarder longuement à cette question dans le dernier chapitre du travail

<sup>47</sup> TL. Taylor, "Irreducibly social goods", in *Philosophical Arguments*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p.137

sont envisageables et possibles qu'en raison de la culture qui les met de l'avant (par exemple, l'individualisme ou la liberté), cette culture doit être reconnue comme la *source* de ces biens et valorisée comme tel. Extraire un individu des cadres de références qui déterminent et conditionnent son jugement moral nous couperait de certains éléments essentiels qui nous permettent de le comprendre: « *Dire qu'une certaine forme d'héroïsme ou une certaine forme d'expérience esthétique constitue un bien, revient à juger comme bonne la culture dans laquelle cette forme d'héroïsme ou d'expérience esthétique sont concevables.* »<sup>48</sup> »

Si on ne peut séparer les valeurs d'un individu de la culture qui les « produit », la reconnaissance de l'individu et celle de son groupe deviennent *quasiment* inséparables. C'est précisément pour cette raison que la non-reconnaissance peut : « *causer du tort et constituer une forme d'oppression, en emprisonnant certains dans une manière d'être fausse, déformée et réduite.* »<sup>49</sup> ». Taylor affirme explicitement que la non-reconnaissance peut être dirigée à l'endroit d'un individu ou d'un groupe<sup>50</sup>. Il donne l'exemple des femmes, des homosexuels et des noirs pour montrer les implications possibles de l'idée de la reconnaissance dans une société libérale. De plus, il fait référence à Frantz Fanon qui affirme que les peuples et les cultures opprimées « *...doivent avant tout se débarrasser de ces images de soi dépréciatives* »<sup>51</sup> » que leur renvoient les colonisateurs. Pour contrer le phénomène du déni de reconnaissance de la culture de certains individus, Taylor propose de réfléchir à la reconnaissance active des différences culturelles. Il cherche à savoir si cela pourrait être fait de manière raisonnable dans le cadre d'un État de droit libéral.

---

<sup>48</sup> TL. Taylor, "Irreducibly social goods", in *Philosophical Arguments*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p.137

<sup>49</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.42

<sup>50</sup> Ibid

<sup>51</sup> Ibid, p.88

### I.3 - Le jugement de valeur transculturel

Maintenant que nous avons présenté brièvement la conception de l'identité chez Taylor, l'importance de la reconnaissance et la relation qu'un individu entretient avec sa culture, nous allons nous intéresser à la relation qui se crée entre deux communautés culturelles distinctes parce que la reconnaissance est un mouvement d'un groupe vers un autre, une relation intersubjective qui demande un *reconnaissant* et un *reconnu*. Cette dialectique de la reconnaissance prend racine dans la relation qui se crée entre deux cultures. C'est pour cela qu'il est nécessaire de chercher à voir comment un groupe culturel peut « comprendre » et « juger » un autre groupe. Comment effectuer un jugement de valeur interculturel ? Quel en est le dessein, l'intention et la finalité ? Taylor ne fait pas de différence explicite entre les cultures qui partagent et celles qui ne partagent pas une même communauté politique. Par exemple, le mouvement de reconnaissance de la culture haïtienne s'applique en principe de manière similaire à tous les haïtiens (de Montréal, d'Haïti ou d'ailleurs).

J'ai parlé de l'importance de la reconnaissance, j'entre maintenant dans la seconde partie de *La politique de reconnaissance* qui concerne *la manière* dont la reconnaissance peut et doit être distribuée :

« ...l'exigence que nous examinons maintenant est de reconnaître, tous tant que nous sommes, la valeur égale des différentes cultures, c'est-à-dire non seulement de les laisser survivre mais encore de reconnaître *leur mérite*.<sup>52</sup> »

Lorsque je fais référence au jugement de valeur transculturel, j'entends l'exercice large qui consiste à poser un jugement au sujet de la pertinence, de la valeur intrinsèque ou symbolique de gestes ou de pratiques exécutés régulièrement et sur une large période de temps par un groupe culturel identifiable. Selon Taylor, il est

---

<sup>52</sup> Taylor, « La Politique de reconnaissance », p.87



nécessaire de juger les autres cultures afin de déterminer si elles méritent *ou non* la reconnaissance. De la même manière, la reconnaissance individuelle est déterminée par le mérite individuel. L'individu cherche donc une double reconnaissance, celle de son individualité et celle de sa culture d'appartenance. Taylor se demande si toutes les cultures méritent d'être reconnues. Cette question occupe un espace très important dans la *Politique de reconnaissance*. Dans les faits, il s'agit de déterminer si le jugement de valeur transculturel est souhaitable *en principe* et ensuite de déterminer de quelle façon il peut être conduit.

Selon Taylor, l'erreur la plus répandue en ce domaine consiste à ne pas accorder de valeur à une pratique culturelle avant de s'y être intéressé de près. Il s'agit d'une triste exposition de préjugés défavorables et nous conviendrons rapidement avec lui que cette hypothèse doit être refusée *de facto*. Une seconde erreur est commise lorsque nous accordons a priori de la valeur à une pratique culturelle sans en avoir fait une étude extensive : « *requérir a priori un droit de valeur égale n'a pas plus de sens que d'exiger que nous trouvions la terre ronde ou plate, la température de l'air chaude ou froide.*<sup>53</sup> » Cette erreur est largement le fait des tenants de l'approche postmoderne qui affirment que tout jugement de valeur est impossible et ne constituerait que le reflet des relations de pouvoir en place dans nos sociétés et dans le monde. Selon les défenseurs de cette thèse, le jugement de valeur serait non seulement influencé par les rapports de force mais contribuerait à les renforcer et à les perpétuer : « *des théories subjectivistes... sont très souvent évoquées dans ce débat... elles proclament que tous les jugements de valeur sont fondés sur des critères qui sont... imposés (puis renforcés) par des structures de pouvoir.*<sup>54</sup> » Il serait impossible de conduire un jugement *objectif* à propos d'une autre culture.

Taylor s'oppose à toute forme de théorie qui refuserait le jugement de valeur et l'étude approfondie des cultures étrangères, peu importe les raisons qui pourraient

---

<sup>53</sup> Taylor, « La Politique de reconnaissance », p.93

<sup>54</sup> Ibid, p.95

être invoquées. Selon Taylor : « *un jugement de valeur rendu prématurément ne serait pas seulement condescendant mais ethnocentrique : il ferait l'éloge à autrui d'être comme nous.*<sup>55</sup> » Le jugement de valeur a priori ne permettrait pas non plus de *comprendre* convenablement les pratiques culturelles d'un groupe et incidemment il serait impossible d'accorder aux membres du groupe la reconnaissance dont ils ont besoin :

« ...les bénéficiaires de la politique de la reconnaissance... font une distinction vitale entre les deux actes. Ils savent qu'ils souhaitent le respect et non la condescendance... la délivrance d'un tel jugement sur demande (a priori) est un acte de condescendance stupéfiant.<sup>56</sup> ».

En accordant a priori une valeur à toutes les cultures « *la question ne (serait) plus une affaire de respect mais de parti pris de solidarité.*<sup>57</sup> ». La reconnaissance est un type de relation beaucoup plus intense et profond que la solidarité. De la même manière qu'il est impossible de choisir à l'avance un bien ou un autre dans un conflit individuel, il est impossible de déterminer à l'avance la valeur d'une culture.

Selon Taylor, il n'est pas déraisonnable de *supposer* de la valeur égale de toutes les cultures en tant que « *toutes les cultures humaines qui ont animé des sociétés entières durant des périodes parfois considérables de temps ont quelque chose d'important à dire à tous les êtres humains.*<sup>58</sup> ». En définitive, Taylor affirme que nous pouvons seulement attendre d'un jugement de valeur a priori qu'il accorde une *supposition* de valeur aux cultures étrangères. Taylor est mû par l'impression que toutes les cultures peuvent avoir une valeur égale mais il refuse de leur accorder a priori cette valeur : « *la dernière chose que l'on souhaite des intellectuels eurocentristes... est l'émission de jugements positifs sur la valeur de cultures qu'ils n'ont pas étudiées en profondeur.*<sup>59</sup> »

---

<sup>55</sup> Taylor, « La Politique de reconnaissance », p.92

<sup>56</sup> Ibid, p.95

<sup>57</sup> Ibid

<sup>58</sup> Ibid, p.90

<sup>59</sup> Taylor, « La Politique de reconnaissance », p.95

Pour toutes ces raisons, Taylor croit qu'il est essentiel de se lancer dans une analyse approfondie afin de vérifier si et à quel point une pratique culturelle ou une culture a de la valeur. À ce niveau, Taylor affirme qu'« *il (serait) dépourvu de sens d'exiger comme un droit que nous finissions par conclure que la valeur (d'une culture) est grande ou égale à celle des autres.*<sup>60</sup> » Taylor affirme la double nécessité de « présumer » de la valeur d'une culture et de s'y intéresser en profondeur afin de se placer dans une position permettant d'émettre *légitimement* un jugement de valeur. À ce niveau, il est important de remarquer que Taylor ne fait pas de distinction claire entre les expressions d'une culture et la culture elle-même. Les expressions de la culture (traditions, oeuvres, moeurs et coutumes) constituent les *objets visibles* et étudiables de celle-ci. En ce sens, l'étude de ces objets nous permet de porter un jugement sur la culture. Taylor n'affirme pas explicitement cette relation mais c'est ce qui ressort de la lecture de ses textes.

Pour Taylor, l'étude d'une culture repose en partie sur une *comparaison* entre des pratiques étrangères et des pratiques qui nous sont plus familières : « *la comparaison est la base de la compréhension*<sup>61</sup> ». Taylor croit qu'il est impossible de poser un regard « désengagé » sur une culture étrangère. Un regard qui serait doublé de nos outils d'analyses (la science moderne) et de notre langage et qui viserait à analyser en fonction de nos critères des pratiques culturelles différentes. En science humaine, l'école « positiviste » représente bien cette vision. Cette façon de procéder au jugement de valeur constituerait l'exemple le plus évident de la faute ethnocentrique : « *le discours scientifique offrait un médium de comparaison. Évidemment, il offrait un jugement de validité. Il était lui-même un discours de validité supérieur... Nous avons de la difficulté à croire cela maintenant pour des raisons bien connues.*<sup>62</sup> ».

---

<sup>60</sup> Ibid, p.93

<sup>61</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", in *Philosophical Arguments*, (Harvard: Harvard University Press, 1995), p.152

<sup>62</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", in *Philosophical Arguments*, (Harvard: Harvard University Press, 1995), p.147

Prenons l'exemple des sorciers Azande, une tribu du Centre-Nord de l'Afrique<sup>63</sup>. Lorsque les récoltes étaient mauvaises en raison de la sécheresse, les sorciers encourageaient les membres du groupe à se rejoindre pour exécuter la danse de la pluie. Une réflexion purement inspirée par la méthode scientifique (notre langage) conclurait que cette pratique culturelle est tout simplement dénuée de sens puisqu'il est largement démontré et accepté que l'action de danser n'a aucun lien avec la pluie. Nous concluons rapidement que la culture Azande est « irrationnelle » ou « inférieure ».

Peter Winch propose une autre solution dans son article *Understanding a primitive society*<sup>64</sup>. Selon Winch, pour comprendre une pratique culturelle qui n'est pas la nôtre, il est nécessaire de tenter de se mettre à la place de l'autre, d'utiliser son langage et de tenter de comprendre les raisons pour lesquelles il agit de cette manière. Selon cette méthode, les pratiques des sorciers Azande sont parfaitement intelligibles *de leur point de vue* puisqu'elles incitent les groupes à se rassembler pour faire face ensemble à leurs problèmes. De plus, la danse de la pluie permet aux membres de la communauté d'entrer en contact avec la nature et ainsi de donner un sens particulier à leur rapport avec la terre et leur entourage. Taylor dit: « *Je suis attiré par l'argument Winchien mais je crois qu'il y a quand même quelque chose d'inadéquat dans sa présentation*<sup>65</sup> ». Cette proposition est à l'épreuve *totale* de l'ethnocentrisme mais Taylor ne croit pas qu'elle constitue la meilleure solution pour appréhender des cultures étrangères.

Taylor affirme plutôt qu'il ne faut ni adopter *notre point de vue* pour juger l'autre, ni adopter le sien et cela pour plusieurs raisons. Dans ce cas, comment comprendre l'autre? Pour Taylor, adopter le point de vue de l'autre tel que nous le propose Winch « *rendrait les sciences sociales peu attrayantes, puisque dans*

---

<sup>63</sup> Exemple donné dans : Taylor, "Rationality" in *Philosophy and the Human Sciences*, (Cambridge: Cambridge University Press), 1985

<sup>64</sup> Winch, "Understanding a primitive society", *American Philosophical Quarterly*, Vol. I, 1964

<sup>65</sup> TL. Taylor, "Rationality", p.140

plusieurs cas, les acteurs sont confus, mal informé et ont des objectifs contradictoires...<sup>66</sup>». Pour Taylor, la science humaine doit proposer une meilleure interprétation de l'agent, des causes et des motifs de ses actions, que cet agent soit ou non membre de notre groupe culturel: « *le but de l'exercice de comparaison est de comprendre les autres sans distorsion.*<sup>67</sup> ». L'utilisation de notre langage et de nos critères nous empêche d'aspirer à une véritable compréhension de l'autre alors que l'utilisation de *son* langage nous empêche de surpasser sa compréhension de lui-même (self-understanding). Taylor ajoute à cela qu'il est impossible de comprendre quelqu'un ou quelque chose en soi mais seulement en relation à une autre chose ou personne: « *...la compréhension de l'autre est toujours d'une certaine façon comparative. Il en est ainsi parce que nous rendons l'autre intelligible à travers notre propre compréhension humaine.*<sup>68</sup> » Il est donc absolument impossible de se séparer ou de se défaire de notre perception du monde lorsque l'on va à la rencontre de l'autre. Il est impossible de comprendre la culture aztèque ou zulu en elle-même mais seulement en les mettant en relation avec la nôtre.

De plus, Taylor croit que *la plupart* des pratiques de groupes culturels distincts ne sont pas radicalement différentes entre elles mais seulement incommensurables ce qui rend la comparaison possible. Revenons à l'exemple des sorciers Azande. Selon Taylor, la magie pratiquée par les sorciers Azande et la science moderne « *sont différents mais ils occupent le même espace.*<sup>69</sup> ». Dans le cas des pratiques Azande, Taylor croit qu'elles peuvent être comparées et que cela devrait nous permettre de mieux les comprendre mais également de mieux comprendre les nôtres. Autrement dit, Taylor affirme que toute pratique qui n'est pas radicalement différente mais seulement incommensurable avec une autre peut faire l'objet d'une comparaison. Il est quand même possible que certaines pratiques soient non

---

<sup>66</sup> TL. Taylor, "Understanding and Ethnocentricity" in *Philosophical Papers II*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p.117

<sup>67</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth" in *Philosophical Arguments*, (Harvard: Harvard University Press, 1995), p.163

<sup>68</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", p.150-151

<sup>69</sup> TL. Taylor, "Rationality", p.145

seulement incommensurables mais *incomparables*. Cela serait dû au fait qu'une pratique X ne trouve aucun équivalent ou pratique similaire dans notre culture. Dans ce cas, Taylor refuserait de porter un jugement sur ladite pratique. Notons que Taylor ne donne aucun exemple de pratiques *incomparables* ce qui nous porte à croire qu'il y en a très peu.

Taylor croit donc que le jugement de valeur d'une culture étrangère est absolument essentiel. Comment peut-il être effectué? Comment parvenir à un niveau d'objectivité satisfaisant en la matière? Taylor propose une solution inspirée en grande partie par le philosophe Hans Georg Gadamer et qu'il nomme l'« *utilisation du langage des contrastes perspicaces* » (*language of perspicuous contrast*). Le langage du contraste perspicace n'est ni le nôtre, ni celui du groupe culturel que l'on étudie (erreur de Winch) mais plutôt un langage qui se situe à mi-chemin entre les deux et qui insiste sur les *différences* inhérentes aux pratiques dont il est question : « *Ce langage nous permettrait de formuler notre mode de vie ainsi que le leur et de les présenter comme des alternatives possibles en relation à des constantes humaines à l'oeuvre dans les deux cultures.*<sup>70</sup> » Selon Taylor, il faut comparer le langage du contraste perspicace à une conversation entre deux individus. Le but de la comparaison « *est d'atteindre un langage commun qui permettrait aux deux groupes d'exister sans distorsion.*<sup>71</sup> » Au moyen de la comparaison, les langages des deux cultures doivent être mis à contribution pour développer une compréhension de la relation, des différences, des similarités, des causes de certaines pratiques culturelles. En ce sens, les deux parties à la conversation doivent être en mesure d'écouter l'autre et de chercher à le comprendre. Le langage du contraste perspicace est également une expression active de la raison pratique en ce qu'il enjoint de placer les activités dans leur contexte plutôt que de les appréhender théoriquement ou abstraitement. Bref :

---

<sup>70</sup> TL. Taylor, "Understanding and Ethnocentricity", p.125

<sup>71</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", p.151

« ...si - et quand - nous trouvons pour finir un appui positif pour notre présomption initiale, c'est sur la base d'une compréhension de ce qui constitue la valeur qu'il nous était impossible d'avoir au départ. Nous avons partiellement atteint le jugement en transformant nos critères.<sup>72</sup> »

Le langage du contraste perspicace nous permet de construire une opinion réfléchie et étudiée des expressions d'une culture et incidemment de porter un jugement éclairé sur celle-ci. De plus, Taylor croit que ce type d'exercice nous permet d'éviter l'ethnocentrisme puisque nous acceptons de modifier notre compréhension de nous-même et que nous nous mettons à l'écoute honnête et attentive du langage de la culture étrangère.

Il importe de souligner que le langage du « contraste perspicace » fonctionne sur le même modèle que l'idée d' « évaluation forte » pour l'individu : *« ce qui vraie d'une seule vie – que les conflits n'invalident ni ne relativisent les biens mais au contraire présupposent de leur validité – devrait également être vrai à propos de l'opposition entre les cultures. »*<sup>73</sup>. En effet, le sujet qui réalise une interprétation forte du contexte parvient à faire un choix entre des valeurs incommensurables. Ce choix est fondé sur une étude du contexte et des valeurs qui sont en jeu. Ce langage permet à l'individu de se soustraire au choix arbitraire. De la même manière, le langage du « contraste perspicace » permet de porter un jugement sur les expressions d'une culture étrangère *et* sur la nôtre ce qui permet de se soustraire à l'arbitraire que représente *le relativisme culturel*. Le relativisme culturel constitue une défaite de la raison (tout type de raison) pour Taylor. Certaines pratiques culturelles sont intrinsèquement mauvaises et dégradantes et la raison doit nous permettre de les reconnaître.

Taylor applique lui-même son modèle à l'exemple des sorciers Azande puisque: *« Nous pouvons très facilement trouver des analogies entre les pratiques*

---

<sup>72</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p. 91-92

<sup>73</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", p.163

*magiques primitives et certaines de nos pratiques parce que ces pratiques se chevauchent.*<sup>74</sup> ». Cela produit le résultat suivant : les sorciers Azande essaient implicitement d'exercer une influence sur le monde physique. À ce niveau, leur pratique est clairement défailante. La science moderne est beaucoup plus avancée dans sa compréhension de la nature et des phénomènes physiques. Cependant, il faut être capable de séparer le désir d'exercer une influence sur la nature du désir d'évoluer en harmonie avec celle-ci.

Il est important de noter que le langage du « contraste perspicace » conduit à la hiérarchisation des pratiques culturelles qu'il met en relation comme le démontre l'exemple des sorciers Azande. En effet, Taylor croit que les cultures occidentales sont supérieures pour *comprendre* et *expliquer* le monde mais que : « *nous sommes peut-être inférieurs aux cultures primitives dans d'autres domaines, par exemple, en ce qui a trait à notre intégration dans le monde...*<sup>75</sup> ». Les traditions et pratiques culturelles doivent être évaluées dans leur spécificité et dans leur particularité. Cela permet de dégager des jugements portant sur plusieurs registres par rapport à un seul jugement général. C'est ainsi que Taylor parle de « comprendre » le monde comme étant quelque chose de distinct de « vivre en harmonie » avec lui.

#### **I.4 - Communauté politique, patriotisme et démocratie**

Comment cette vision se traduit-elle lorsqu'elle est appliquée au système politique ? Quelles sont les questions que le multiculturalisme pose aux États modernes ? Comment les démocraties sont-elles affectées par la diversité culturelle ? Quelles demandes les groupes culturels peuvent-ils légitimement faire à l'État ?

---

<sup>74</sup> TL. Taylor, "Rationality", p.141

<sup>75</sup> TL. Taylor, "Understanding and Ethnocentricity", p. 129



Toutes ces questions nous portent à réfléchir à la dimension proprement politique des thèses de Taylor.

Dans un premier temps, Taylor observe que la montée du subjectivisme et de l'individualisme a eu pour effet de consacrer le règne de la « raison instrumentale » dans nos sociétés : « *Par raison instrumentale, j'entends cette rationalité que nous utilisons lorsque nous évaluons les moyens les plus simples de parvenir à nos fins. L'efficacité maximale, la plus grande productivité mesure sa réussite*<sup>76</sup>. » À l'ère de la toute-puissance de la raison instrumentale et de l'égoïsme exacerbé, l'« autre » est de plus en plus considéré comme un instrument, un passage obligé dans la recherche de notre propre bien-être. Néanmoins, il reste très important pour dispenser la reconnaissance. Il y a d'ailleurs une corrélation entre l'augmentation du besoin de reconnaissance et l'« objectification de l'autre ». Cette objectification de l'autre est un corollaire de l'objectification du système politique. Celui-ci étant de plus en plus considéré comme un organe responsable de la distribution neutre des biens dans la société. Autrement dit, à l'ère de la modernité l'individu *objectifie* de plus en plus son prochain et « instrumentalise » de plus en plus son État.

Au niveau politique, Taylor critique ce qu'il nomme le « libéralisme procédural » :

« Il existe une famille de théorie libérales qui est très populaire, pour ne pas dire dominante dans le monde anglo-saxon et que j'appelle « procédurale ». Elle conçoit la société comme une agrégation d'individus, chacun d'entre eux disposant de sa propre conception du Bien ou de la vie bonne...<sup>77</sup> »

---

<sup>76</sup> Taylor, *Grandeur et Misère de la Modernité*, p.15

<sup>77</sup> TL. Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", p.186

De manière générale, il n'y a pas de véritable place pour la « communauté politique » ou pour une forme de *Bien commun*<sup>78</sup> dans ces théories puisque: « *une société libérale ne devrait être fondée sur aucune notion de la vie bonne*<sup>79</sup> ». L'État se limite à jouer le rôle d'arbitre entre les différentes demandes émanant d'individus possédant une conception du Bien particulière. En tant qu'arbitre, l'État se concentre sur deux éléments essentiels en fonction desquels la société doit le juger, soit la *neutralité* dans les débats et la plus grande *efficacité* dans les procédures. L'État est en quelque sorte dénaturé et uniquement intéressé par les procédures qui mènent à la résolution des conflits qui relèvent de sa « compétence ». De la même façon que la pensée instrumentale (typiquement illustrée par le courant utilitariste) limite et nuit à la profondeur des relations humaines, le libéralisme procédural a une conception trop étroite du rôle et de l'importance de l'État et des biens communs à tous les membres de la société.

Taylor croit que le « libéralisme procédural » est doublement erroné. Dans un premier temps, il ne parvient pas à expliquer les actions concertées ou communes. Taylor conçoit la citoyenneté comme un *bien commun immédiatement partagé*<sup>80</sup> par ses détenteurs. Par là, il cherche à montrer que la citoyenneté est un bien qui ne peut s'exercer seul car « *aucun individu seul ne pourrait se le permettre*<sup>81</sup> ». Elle requiert une affirmation et une allégeance immédiatement commune de la part de ses membres. Selon Taylor, le fait que les citoyens soient prompts à réagir à des abus de la part de leurs dirigeants et qu'ils le fassent de manière « populaire » constitue une preuve du fait que la citoyenneté s'exerce en commun. Lors du scandale du Watergate aux États-Unis, la communauté politique américaine a réagi à l'unanimité en faveur de la destitution des leaders politiques corrompus. Taylor croit que ce type

---

<sup>78</sup> TL. Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", p.186, Taylor reconnaît quand même qu'il y a une certaine conception du Bien Commun dans les théories de John Rawls et de Ronald Dworkin puisque leur conception du droit en fait une sorte de Bien. Néanmoins, ces théories sont individualistes et visent le bien-être de l'individu *avant* celui du groupe.

<sup>79</sup> TL. Ibid

<sup>80</sup> TL. Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", p. 168, traduction libre de "*immediately common good*"

<sup>81</sup> TL. Ibid, p.191

de démonstration ne serait pas possible si les citoyens d'un État concevaient celui-ci de manière purement instrumentale : « *la capacité des citoyens dans leur ensemble de répondre avec force à ce type d'abus constitue un important rempart de la liberté dans la société moderne.*<sup>82</sup> ». Taylor y voit une limite évidente à l'interprétation « atomiste » de la vie en société : « *cette capacité n'est stimulée par aucune des sources reconnues par l'atomisme.*<sup>83</sup> ». En effet, cet exemple est une illustration d'une faute commise envers la communauté politique dans sa totalité et non envers certaines personnes en particulier. En cela, il s'oppose aux auteurs qui croient que les biens sociaux comme la citoyenneté : « *sont nécessairement « décomposables »*<sup>84</sup> ». Taylor ne croit pas que la citoyenneté soit un bien que chaque individu exerce de façon autonome et qui devient commun par « addition » ou « composition ». En soi, le concept de citoyenneté demande une communauté politique relativement unie.

Pour Taylor, cela montre que le « patriotisme » est encore une force dans nos régimes politiques et qu'une dose minimale de ce même patriotisme est absolument essentielle au bon fonctionnement de l'État : « *Non seulement le patriotisme a-t-il été un important rempart de la liberté dans le passé mais il le demeurera dans le futur.*<sup>85</sup> » De plus, les membres d'une communauté politique partagent souvent une histoire commune et sont tous attachés ensemble à leurs libertés et à leurs droits fondamentaux : « *Les républiques qui fonctionnent sont comme des familles dans ce domaine crucial puisque une partie de ce qui relie les gens ensemble est leur histoire commune.*<sup>86</sup> » Ce lien historique tel qu'établi par les théoriciens du nationalisme<sup>87</sup> stimule le patriotisme dans les régimes modernes. Taylor ne croit pas que ce lien puisse être *oublié* ou mis de côté (*abstracted from*) : « *parce que cela contribuerait à*

---

<sup>82</sup> TL. Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", p.195

<sup>83</sup> TL. Ibid, p.196

<sup>84</sup> TL. Taylor, "Irreducibly social goods", in *Philosophical Arguments*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p.129

<sup>85</sup> TL. Taylor, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate", p.195

<sup>86</sup> TL. Ibid, p.188

<sup>87</sup> Ibid

*aliéner le groupe*<sup>88</sup>». Il est normal que le partage d'une histoire ou d'une culture renforce l'appartenance à la communauté politique mais il n'est pas normal que cette histoire commune soit un *pré-requis* pour l'insertion dans la communauté politique. Cette conception républicaine est plutôt une réaction de panique « *compréhensible mais désastreuse*<sup>89</sup> ». Elle constitue une tentative de figer l'identité politique dans un moment précis de l'histoire en faisant fi des développements qui ont cours dans la société. Taylor croit que l'idée selon laquelle la communauté politique doit être homogène est responsable de l'exclusion d'une partie significative des membres de la société. Le bien commun peut être constitué en partie par les « droits individuels ». En ce sens, il n'est pas nécessaire d'adopter une conception « collectiviste » ou « républicaine » de la vie en société pour affirmer le bien commun<sup>90</sup>.

Nous voyons encore émerger la tendance de Taylor à affirmer un « juste milieu », un équilibre entre deux extrêmes. Taylor refuse la thèse républicaine « absolue » selon laquelle le bien commun doit nécessairement se situer au-delà des individus et il refuse également la thèse libérale « classique » selon laquelle il n'y aurait rien d'autre dans un État qu'une série d'individus détenteurs de droits autonomes. C'est pour cela qu'il est très important que les membres des communautés culturelles développent un sentiment d'appartenance à la communauté politique. Tout le monde doit être concerné, se sentir lié au Bien Commun. La communauté politique doit former une *identité commune* car l'exercice de la démocratie demande un « *fort sentiment de communauté*<sup>91</sup> ». Selon Taylor, la reconnaissance de la diversité qui caractérise nos sociétés modernes est une manière de *stimuler l'appartenance à la communauté politique*. Il lui apparaît très possible qu'une communauté diverse soit unie autour de certains biens communs.

---

<sup>88</sup> TL. Taylor, "Democratic Exclusion (and It's Remedies)" in *Citizenship, Diversity and Pluralism*, (McGill-Queen's University Press, 1999), p.285

<sup>89</sup> TL. Ibid, p.280

<sup>90</sup> Ibid, p.276

<sup>91</sup> TL. Taylor, "Democratic Exclusion (and It's Remedies)", p.268

De plus, selon Taylor, l'État ne doit pas être considéré comme un organe « neutre » par rapport à la vie bonne. Le concept de « *laïcité* » n'est pas neutre, il cache toujours l'avantage accordé à la communauté culturelle dominante<sup>92</sup> : « *le libéralisme est également un point de vue et exclue inévitablement certaines formes de différences*<sup>93</sup> ». Un État ne peut jamais prétendre à la neutralité absolue, il repose toujours sur des fondations construites à même une histoire particulière. Aucun État moderne ne peut aspirer à se détacher de son histoire de même qu'aucun individu ne peut aspirer à se détacher entièrement de sa culture traditionnelle. L'État adopte toujours *implicitement* une conception de la vie bonne :

« La laïcité est supposément un principe neutre, ne favorisant aucune religion. C'est sur cette base que le foulard a été banni, mais d'autres filles françaises portent souvent des croix et cela n'a pas été remarqué. L'invisibilité religieuse de la croix montre que la France est un état post-chrétien qui s'inscrit dans un héritage centenaire de christianisme. Comment peut-on convaincre un musulman que ces règles sont neutres ?<sup>94</sup> »

Selon Taylor, les individus doivent concevoir les libertés fondamentales et les droits comme des objets de valeur auxquels ils tiennent et qu'ils souhaitent défendre. Un État qui reconnaît la spécificité de son organisation et sa « non-neutralité » est plus en mesure de reconnaître *la différence* qu'un État qui se prétend neutre.

Taylor s'intéresse au fonctionnement de la démocratie dans les États modernes dans l'optique d'une réflexion sur le multiculturalisme. Il se demande qu'elle est la différence entre un régime tyrannique et une démocratie pour un individu dont l'option politique est soigneusement tenue à l'écart du pouvoir (par exemple, les membres du Parti Vert au Canada). Cet individu est-il victime de la tyrannie de la majorité ? Cela revient-il à une absence de liberté politique ? Les « victimes » de la démocratie ne peuvent s'associer entièrement au corps politique.

<sup>92</sup> TL. Taylor, "Democratic Exclusion (and It's Remedies)", p.285

<sup>93</sup> TL.Cooke, Maeve, "Authenticity and Autonomy. Taylor, Habermas and the Politics of Recognition" in *Political Theory*, Vol.25, No.2, (April 1997), p.258

<sup>94</sup> TL. Taylor, "Democratic Exclusion (and It's Remedies)", p.285

Selon Taylor : « *nous faisons rarement mention de ce problème pour les individus mais régulièrement lorsqu'il est question de sous-groupes, c'est-à-dire des minorités nationales, qui se sentent opprimées.*<sup>95</sup> » Il est important de noter que Taylor remarque que ce sont les nations minoritaires qui vivent au sein des États qui sont particulièrement sensibles à l'oppression ou au sentiment d'oppression. Selon lui, il est primordial pour un groupe évoluant en démocratie d'avoir au moins l'impression que son option politique est sérieusement prise en considération même si elle ne triomphe que rarement. Taylor croit que la démocratie a une tendance naturelle à exclure certains groupes du système politique. Il appelle ce principe « *l'exclusion démocratique*<sup>96</sup> ». L'exclusion démocratique peut constituer un grand péril pour la démocratie si les groupes qui sont tenus à l'écart du pouvoir sentent que leurs idées ne sont pas prises en considération. Selon Taylor, l'exclusion démocratique démontre l'importance de créer un corps politique uni, une identité commune, un « nous ». Ce « nous » doit être *divers* et doit *inclure* des communautés différentes qui disposent d'une conception particulière de leur rapport à la communauté politique. C'est de cette façon que les groupes dont l'option n'accède jamais au pouvoir se sentent quand même inclus dans la communauté politique.

Un État qui ne parviendrait pas à former une communauté politique unifiée ferait face à deux dangers qui se sont matérialisés différemment au cours de l'histoire<sup>97</sup>. Dans certains États, un corps politique trop divisé a entraîné des guerres civiles et des « nettoyages ethniques ». Certains autres États n'accordent pas la citoyenneté aux immigrants de peur de diviser le corps politique, comme c'est le cas pour les Turques en Allemagne. Cette dernière alternative constitue un échec exemplaire car un nombre significatif des membres de la société n'est pas convié au rendez-vous démocratique. Cette minorité est soumise au silence et ne peut faire valoir ses idées à travers la démocratie.

---

<sup>95</sup> TL. Taylor, "Democratic Exclusion (and It's Remedies)", p.285

<sup>96</sup> Du nom du titre : Taylor, "Democratic Exclusion (and It's Remedies)"

<sup>97</sup> Taylor, "Democratic Exclusion (and It's Remedies)", p.274

Taylor remarque que ces problèmes d'exclusion ne touchent pas seulement les minorités nationales mais également les communautés immigrantes. Ces dernières sont perçues comme « étrangères » au corps politique. Les leaders politiques se demandent comment éviter les problèmes liés à l'immigration ou comment tirer avantage de ces groupes d'électeurs<sup>98</sup>. Les leaders politiques occidentaux « *discutent encore des politiques entre eux, dans leurs médias électroniques et leurs journaux, comme si les immigrants n'étaient pas incluent dans le débat.*<sup>99</sup> ». Dans des pays où l'immigration est de plus en plus importante, cette tendance à laisser les nouveaux arrivants à l'extérieur du terrain de la démocratie nécessite un remède, une solution. Ils doivent être réinsérés dans la communauté politique, se sentir concernés par le bien commun. *C'est dans cette optique que se développe la politique de la reconnaissance.*

Taylor formule ses recommandations pour inclure les minorités nationales ou culturelles dans la communauté politique en présentant deux niveaux de *diversité* qui peuvent être *reconnus* par les États multiculturels. Le premier niveau consacre la diversité culturelle et affirme une façon unique et neutre d'appartenir à la communauté politique. Nous dirions que la « *diversité simple*<sup>100</sup> » reconnaît les différences de culture entre les individus mais pas dans l'arène publique. Cette conception simple de la diversité est souvent mise de l'avant par le « libéralisme procédural ». Cependant, comme le note Smith au sujet de la diversité simple et de la position de Taylor par rapport à celle-ci :

«...une citoyenneté homogène et indéterminée n'est pas en soi un objet d'identification valable. Quelque chose d'autre doit stimuler le désir d'appartenir à la société politique, quelque chose qui serait en mesure de créer une volonté unanime et de supprimer les différences sociales. Quel que soit cet objet – le militantisme nationaliste ou le totalitarisme – il est évident qu'il

---

<sup>98</sup> Taylor, "Democratic Exclusion (and It's Remedies)", p.274

<sup>99</sup> TL. Ibid

<sup>100</sup> TL. Taylor, "Shared and Divergent Values" in *Reconciling the Solitudes*, (McGill-Queen's University Press, 1993), p.183

limitera et même détruira l'individualité et la diversité et nuira à la liberté et à la démocratie.<sup>101</sup> »

Selon Taylor, une seconde version, la « *diversité profonde*<sup>102</sup> », est beaucoup plus souhaitable et constituerait une solution au problème posé par la diversité simple et le libéralisme procédural et un remède contre l'exclusion démocratique. Taylor reconnaît que cette solution serait difficile à mettre en place, essentiellement en raison de la domination intellectuelle qu'exerce le libéralisme procédural<sup>103</sup>. Le principe de « diversité profonde » de Taylor cherche à définir une autre façon, une façon *différenciée* d'appartenir à la communauté politique qui reconnaît non seulement la pluralité des modes de vies distincts mais également la pluralité des façons d'appartenir au corps politique :

« Afin de construire un pays pour tout le monde, le Canada devrait permettre un second niveau de diversité, la diversité profonde, selon lequel une pluralité de manière d'appartenir à la société politique seraient reconnus. Un individu d'origine italienne à Toronto ou Ukrainienne à Edmonton, se sent peut-être Canadien en tant que dépositaire de certains droits dans une mosaïque multiculturelle. Son appartenance ne passe pas par une autre communauté mais son origine ethnique est peut-être très importante pour lui dans plusieurs sens. Cette personne pourrait accepter qu'un Québécois, un Cri ou un Déné appartiennent à la communauté canadienne d'une manière différente à travers leur propre communauté culturelle. Réciproquement, les Québécois, Cris et Dénés pourraient accepter la légitimité de l' « identité mosaïque ». <sup>104</sup> »

Cette conception de la communauté politique fondée sur l'appartenance à un groupe culturel ou national apparaît intéressante pour Taylor. Cette proposition « reconnaît » la présence de certaines identités et cultures différentes dans un État. Taylor croit que la citoyenneté universelle telle qu'entendue par le libéralisme procédural est de plus en plus difficile à défendre dans un contexte de multiculturalisme fort : « *Le monde a besoin de légitimer d'autres modèles pour permettre une cohabitation politique plus*

<sup>101</sup> TL. Smith, Nicholas H, *Taylor : Meaning, Moral and Modernity*, p.142

<sup>102</sup> Taylor, "Shared and Divergent Values", p.183

<sup>103</sup> Ibid. Taylor dit: "*It looks bad*", p.181

<sup>104</sup> TL. Taylor, "Shared and Divergent Values", p.183



*humaine et moins contraignante plutôt que de nous amener au point de rupture...<sup>105</sup>». De la même manière que les droits individuels « le fait que les Canadiens appartiennent à une société qui permet la diversité profonde doit en lui-même constituer une puissante source d'allégeance patriotique.<sup>106</sup> ». Autrement dit, Taylor croit que la mise en avant d'un modèle qui favoriserait de multiples manières d'appartenir à la communauté politique pourrait stimuler la cohésion au sein d'un État. Elle constituerait un garde-fou ou un remède à la désaffiliation du politique, au cynisme et à l'indifférence généralisée à l'égard du processus politique. Elle constituerait une forme de reconnaissance de la diversité et une utilisation active de cette même diversité.*

L'idée de la diversité profonde est en quelque sorte le point culminant de la politique de reconnaissance de Taylor. En effet, dans un État qui aurait mis de l'avant la diversité profonde, la communauté politique serait formée d'une mosaïque d'identités diverses et multiples fondées sur l'appartenance à une nation ou à une culture étrangère. À travers cette proposition, Taylor fait un lien explicite entre le développement de l'individu au sein d'une culture, la reconnaissance, le patriotisme et la participation politique.

---

<sup>105</sup> TL. Taylor, "Shared and Divergent Values", p.197

<sup>106</sup> TL. Ibid

## Chapitre II

### Analyse de la conception de la diversité culturelle chez

#### Charles Taylor

Ce chapitre est dédié à une analyse des thèses de Taylor énoncées dans le premier chapitre. Les éléments rencontrés lors de l'exposition seront critiqués, analysés, débattus et parfois défendus. Ce chapitre permettra de cerner les principales lacunes et faiblesses de la position de Taylor. Autrement dit, je vais chercher à faire la lumière sur les zones d'ombres contenues dans la vision de Taylor. La question de recherche qui guide cette démarche est la suivante : *Quelles sont les principales critiques qui ont été formulées à l'encontre des thèses de Taylor se rapportant à la diversité culturelle? Ces critiques sont-elles justifiées? Quelles sont les réponses que Taylor fournies à ses principaux détracteurs?* En définitive, je vais me prononcer sur la force et la profondeur des critiques.

La première critique provient du camp libéral classique. Un ensemble d'auteurs se sont penchés sur l'idée d'accorder des droits collectifs à des groupes. Pour les libéraux classiques, la défense de la survivance culturelle et des droits collectifs met en péril les libertés individuelles de base qui constituent le fondement de la théorie libérale. Taylor est parfaitement conscient de s'attaquer à ce fondement. Néanmoins, plusieurs auteurs croient que l'idée de compromettre des droits individuels en faveur de droits et de desseins collectifs pourrait avoir des conséquences que Taylor n'a pas prévu sur les individus et les groupes minoritaires. Je vais prendre la défense de Taylor contre les critiques de type libéral classique et affirmer avec lui, l'importance de pouvoir sacrifier quelques privilèges individuels au profit de la poursuite de certains biens communs.

La deuxième critique vise l'idée de Taylor selon laquelle il faudrait comparer des cultures entre elles pour les comprendre. Cette critique a deux volets. Elle affirme tout d'abord que le projet en soi de « comparer » des pratiques culturelles au moyen du langage du contraste perspicace constitue une erreur. La comparaison enjoint Taylor à utiliser un discours dangereux de « supériorité » et d' « infériorité » de certaines pratiques culturelles. Ce type de discours doit être mis de côté comme vestige encombrant du discours colonialiste. Ensuite, je présenterai les idées de Neil Levy qui affirme que Taylor doit faire appel à des arguments de type « *naturalistes* » pour affirmer la supériorité ou l'infériorité de certaines pratiques culturelles. Autrement dit, l'analyse de Levy discrédite la méthode employée par Taylor pour comparer les pratiques culturelles.

La dernière grande critique affirme que les thèses de Taylor sont ambiguës quant à leur contenu normatif. Il est en effet très difficile de savoir comment la politique de la reconnaissance devrait être appliquée. Évidemment, Taylor fait la promotion du dialogue par rapport à l'imposition de solution de l' « extérieur ». Dans cette section, nous allons également voir que les thèses de Taylor sur la diversité culturelle se rapportent différemment à deux types d'ensembles. Elles visent premièrement les nations ou sociétés organisées disposant de pouvoir politique et deuxièmement toutes les cultures de manière générale. C'est lorsque Taylor parle de reconnaître l'égalité des cultures que son analyse est moins claire. Finalement, Taylor affirme que les écoles sont le lieu principal où une politique de la reconnaissance de toutes les cultures pourrait s'appliquer. Il m'apparaît que cette proposition est trop réductrice.

## **II.1 - Critique de la reconnaissance des identités collectives**

### **II.1.A - Identités collectives et droits individuels**

Dans la politique de la reconnaissance, Taylor ouvre volontairement la porte à la reconnaissance de certaines identités collectives. Selon lui, il n'y a pas, a priori, de raison pour refuser d'accorder *certain*s privilèges à une collectivité qui en ferait la demande sur la base de critères valables : « *...il existe d'autres modèles de société libérale... Ils sont d'accord pour peser l'importance de certaines formes de traitement uniforme contre l'importance de la survivance culturelle, et pour choisir parfois en faveur de celle-ci...*<sup>107</sup> ». La survivance culturelle est ici considérée de manière assez large. Elle implique que des sociétés pourraient compromettre des droits et libertés de base en faveur de certains desseins collectifs. D'un point de vue libéral plus classique, le simple fait que Taylor considère la possibilité de limiter les droits individuels constitue une sorte d'hérésie : « *Une conclusion qui subordonnerait la quête de l'authenticité individuelle à l'insertion de groupes particuliers est certainement très antilibérale. Ce n'est pas une conclusion que Taylor endosserait mais peut-il l'éviter?*<sup>108</sup> ». La question de Benhabib semble assez juste puisqu'il semblerait que c'est une position que Taylor endosserait.

Taylor refuse tout simplement d'affirmer le primat de l'autonomie individuelle sur celui de l'affirmation collective de certains biens communs. Inversement, il refuse d'affirmer le primat de l'affirmation collective de certains biens par-dessus celui de l'autonomie individuelle. Autrement dit, après avoir réalisé une évaluation forte du contexte, Taylor se prononce en faveur *ou* contre certaines demandes d'affirmation collective. Cela implique que Taylor puisse en effet

---

<sup>107</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.83-84

<sup>108</sup> TL. Benhabib, Seyla, *The Claims of Culture*, (Princeton: Princeton University Press, 2002), p.53

reconnaître, dans un cas particulier, la valeur de certaines demandes collectives, ce qui apparaîtrait, à juste titre, aller à l'encontre de la théorie libérale classique :

« Il existe une politique de respect égal, enchâssée dans un libéralisme des droits, qui est inhospitalière à la différence, parce qu'elle repose sur une application uniforme des règles qui définissent ces droits, sans exception, et parce qu'elle est très méfiante envers les desseins collectifs.<sup>109</sup> »

Il est nécessaire de répéter que ces affirmations collectives de biens ne doivent pas entrer en conflit avec les libertés *fondamentales* (fondées sur l'habeas corpus) comme le dit explicitement Taylor. En effet, Taylor reconnaît l'inviolabilité de certains droits fondamentaux. Il croit que ces droits fondamentaux doivent absolument être respectés dans une société libérale, ouverte et démocratique et que leur non-respect constituerait *toujours* un abus indésirable. Néanmoins il existe des: « *privileges et (d)es immunités qui sont importants mais qui peuvent être abolis ou restreints pour des raisons de politique publique...*<sup>110</sup> ». Ces privilèges et ces droits sont trop souvent considérés comme des droits fondamentaux inaliénables dans les démocraties occidentales. La culture individualiste-narcissique en est partiellement responsable.

Taylor utilise l'exemple du Québec pour justifier son traitement de la question. Selon lui: « *...dire que la survivance et l'épanouissement de la culture française au Québec constitue un bien a valeur d'axiome.*<sup>111</sup> ». Ce bien doit être mis en relation avec certaines libertés individuelles qui pourraient être remodelées afin que le gouvernement québécois puisse réaliser le bien de *la survivance culturelle de la nation québécoise*. Taylor reconnaît que « *les desseins collectifs peuvent impliquer des restrictions à la liberté des individus... Pour beaucoup de canadiens non-francophones, à l'intérieur comme à l'extérieur du Québec, cette issue redoutée s'est*

---

<sup>109</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.83

<sup>110</sup> Ibid, p.61

<sup>111</sup> Ibid p.80

déjà produite avec la législation québécoise sur les langues.<sup>112</sup>» Dans le cas du Québec, Taylor affirme que la survivance culturelle des francophones doit avoir la préséance sur les libertés individuelles qui doivent être mises de côté pour rencontrer cet objectif. Notons que cette mise de côté ne constitue pas au sens propre une perte de liberté mais plutôt une reformulation du bien commun favorable pour tous les partis. Or, pour Habermas: « *cette version du libéralisme pose problème parce qu'elle semble limiter la compréhension de la liberté individuelle sur laquelle le libéralisme est fondé.*<sup>113</sup> » C'est dans cette optique libérale classique que les lois québécoises sur l'affichage unilingue en français ont été invalidées par la Cour Suprême du Canada en 1988. L'affichage unilingue en français constituait une atteinte à la liberté d'expression des citoyens du Québec. Taylor croit que ce type de requête collective peut être justifiable. Il se déclare finalement en faveur d'un modèle libéral plus souple qui permettrait d'avaliser des visées collectives : « *ce ne sont donc pas des modèles opératoires de libéralisme, mais ils reposent largement sur des conceptions de la vie idéale – conceptions dans lesquelles l'intégrité des cultures a une place importante.*<sup>114</sup> » Implicitement, il serait d'accord pour considérer, dans d'autres cas comme dans celui du Québec, la valeur des demandes collectives d'une minorité face aux droits individuels que la survivance remodelerait. À ce sujet, Kymlicka remarque que: « *Les individus ne sont plus en mesure d'empêcher la poursuite de biens collectifs lorsque cette poursuite viole la neutralité. Les individus pourraient quand même poser leur veto dans certains cas,...*<sup>115</sup> ». C'est précisément le « *prélèvement autorisé et légal* » de certains privilèges individuels qui distingue la position de Taylor de celle des libéraux classiques.

En ce qui a trait à cette proposition de Taylor, elle apparaît tout à fait légitime, voir même activement tournée vers la résolution de certains conflits provoqués par la

<sup>112</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.76

<sup>113</sup> TL. Cooke, "Authenticity and Autonomy. Taylor, Habermas and the Politics of Recognition", p.260

<sup>114</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.84

<sup>115</sup> TL. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, (Oxford: Oxford University Press, 1989), p.77

rigidité du modèle libéral classique. En ce sens, la poursuite de certains desseins collectifs dans le respect des minorités constitue une entorse légitime à la théorie libérale. La question est de savoir quel type de projets Taylor serait prêt à reconnaître comme étant « valables ». Le projet du Québec est certainement valable. Néanmoins, à l'intérieur de la société québécoise, certains groupes minoritaires devraient-ils se voir accorder des droits similaires en regard de leurs desseins communs ? Je pense par exemple à accorder le droit aux Sikhs de porter le turban dans la fonction publique. Le cas du Québec comme minorité culturelle au sein du Canada est un exemple de survivance culturelle tout à fait particulier. Est-ce que d'autres groupes culturels comme les haïtiens devraient se voir reconnaître le droit de poursuivre des desseins collectifs ? La nation québécoise est une très vieille nation constituante du Canada depuis ses tout débuts. Elle dispose d'un gouvernement organisé et à même de gérer proprement cette condition spéciale. Est-ce là un élément nécessaire à la reconnaissance ? Une entité qui ne serait pas à même de gérer la reconnaissance de par sa trop petite taille ou son manque de pouvoir pourrait-elle également bénéficier de la reconnaissance ? Si la forme et la taille du groupe est un pré-requis à la reconnaissance, cela limite la diffusion de la reconnaissance à certaines entités disposant d'une quantité de ressources minimales. À ce moment, la politique de la reconnaissance devient discriminatoire à l'égard de certains groupes.

Plusieurs auteurs ont remarqué qu'il y avait une tension entre les idéaux d'*autonomie* et d'*authenticité* dans la thèse de Taylor. Selon Benhabib : « *les aspirations individuelles à l'authenticité ne correspondent pas nécessairement avec la reconnaissance culturelle de leur groupe. En fait, ces intérêts se contredisent souvent...*<sup>116</sup> ». Que se passe-t-il lorsque ces deux idéaux entrent en conflit ? C'est-à-dire que l'aspiration à l'*autonomie individuelle* entre en conflit avec l'aspiration à l'*authenticité culturelle*. Qu'en est-il du conflit interne qui surgit entre les membres du groupe qui aspire à la reconnaissance ? Benhabib utilise l'exemple de la reconnaissance des Premières Nations au Canada : « *un fait qui dérange les groupes*

---

<sup>116</sup> TL. Benhabib, *The Claims of Culture*, p.52

*de femmes est que certaines communautés autochtones permettent à l'homme de se marier à l'extérieur de la tribu alors qu'elles empêchent les femmes de le faire...*<sup>117</sup> »

Dans cet exemple, il y a une tension entre le bien de la “survivance culturelle des Premières Nations” et le respect de l'égalité entre l'homme et la femme ou entre des droits individuels (droit des femmes à un traitement égal) et la survivance culturelle. Selon Benhabib, il serait nécessaire de définir plus clairement quelles sont les libertés et privilèges qui ne peuvent *en aucun cas* être abandonnés en faveur de la survivance culturelle.

Benhabib souligne à juste titre que la réponse de Taylor à ce conflit est *imprévisible*. A priori, il n'est pas possible de savoir comment Taylor réagirait face à ce conflit. Ce type de conflit se présente souvent dans les questions liées à la reconnaissance. Pour Benhabib: « *cela nous oblige à hiérarchiser nos principes afin qu'en situation de conflit, les principes et les faits puissent être comparés...* »<sup>118</sup> » Autrement dit, Benhabib ne partage pas avec Taylor l'idée selon laquelle chaque conflit doit être appréhendé de manière unique et spéciale. Elle croit plutôt qu'une certaine dose de *principes inaltérables* est absolument nécessaire au bon fonctionnement de la justice. En ce sens, nous dirions que Benhabib fait la promotion de la raison théorique par rapport à la raison pratique. Évidemment, Taylor est opposé à ce type de réflexion. Face à un conflit entre l'affirmation individuelle et la reconnaissance culturelle, Taylor refuserait de se prononcer a priori, à moins que des droits fondamentaux (e.g habeas corpus) soient remis en question.

Est-ce que cela constitue une faiblesse dans la thèse de Taylor, comme le prétend Benhabib ? Pour qui accorde une valeur intrinsèque à la survivance de cultures dotées de conceptions différentes et valables du bien, la démarche de Taylor est tout à fait justifiable. Néanmoins, pour une militante féministe, le fait que Taylor refuse de se prononcer en principe sur la valeur de l'égalité entre les hommes et les

---

<sup>117</sup> TL. Benhabib, *The Claims of Culture*, p.54

<sup>118</sup> TL. Ibid, p.55



femmes peut constituer une source de désaccords profonds. Encore une fois, je partage avec Taylor l'idée selon laquelle un jugement rendu prématurément sur la valeur des biens qui s'opposent dans un conflit ne peut constituer une solution satisfaisante. Dans la plupart des cas, il faudra réaffirmer l'égalité entre les hommes et les femmes au-dessus de la survivance culturelle. Néanmoins, il semble plus sage de ne pas se prononcer avant d'avoir accès à une information fiable sur le conflit qui nous intéresse et sur ses particularités. Il est possible de concevoir que ce droit spécial accordé aux hommes occupe une place très importante et « imagée » dans la culture de certains groupes de Premières Nations. En principe, il n'y a pas lieu de s'y opposer à moins que les femmes de ce groupe y voient un grave manquement à leur droit.

### II.1.B - Identités collectives et traitement des minorités

Non seulement la poursuite de biens collectifs peut elle entrer en conflit avec les *droits individuels* des citoyens mais elle peut également nuire aux intérêts de *groupes minoritaires* dans la société ou à l'intérieur de la communauté. Cette critique est souvent adressée à la politique de la reconnaissance (Bhabha, Benhabib, Kymlicka). À cet égard, Taylor souligne qu' : « *...une société dotée de puissants desseins collectifs peut être libérale, pourvu qu'elle soit capable de respecter la diversité – spécialement lorsqu'elle traite ceux qui ne partagent pas ces visées communes...*<sup>119</sup> ». Benhabib croit que: « *...la poursuite de biens collectifs forts, mieux connue sous le nom de nationalisme, a été très néfaste pour les minorités sexuelles, culturelles et ethniques*<sup>120</sup> ». Taylor ne semble pas reconnaître qu'il y ait un conflit latent en ce qui a trait à la définition même de projets collectifs. La promotion d'un bien commun demande qu'une conception du Bien soit reconnue comme étant « commune » à l'ensemble de la société. Comme le fait remarquer Kymlicka à cet effet: « *ils ne donnent aucun exemple de ces pratiques ou de ces fins communes – cela est certainement dû au fait que ces pratiques et ces fins communes n'existent*

---

<sup>119</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.59

<sup>120</sup> TL. Benhabib, *The Claims of Culture*, p.54

*pas*<sup>121</sup>». Pour Kymlicka, ces projets communs ne sont jamais partagés par l'*ensemble* de la communauté. Ils excluent toujours des groupes de personnes, que ce soit les femmes, les immigrants ou toute autre minorité.

Par exemple, le Québec fait la promotion d'un bien commun qui est ancré dans son histoire, à savoir la survie de la nation québécoise et du français en Amérique du Nord. Pour Kymlicka, la poursuite de ce bien commun ne rallierait pas tous les différents groupes de la société. La poursuite de ce bien commun « *réduit le niveau de légitimité dans la société et contribue à l'exclusion et à la marginalisation des minorités*<sup>122</sup> ». Bref, les groupes minoritaires qui habitent au Québec se sentent encore plus exclus de la communauté politique québécoise parce que celle-ci fait la promotion d'un bien qui leur est totalement étranger. Contra Taylor, malgré que la société qui fait la promotion de biens collectifs soit très respectueuse des minorités qui évoluent en son sein, l'action de poursuivre des biens communs semble intrinsèquement nuisible pour la cohésion sociale entre les différents groupes :

« Ils (Sandel et Taylor) disent que ces fins communes se trouvent dans nos pratiques et nos rôles historiques mais ils ne mentionnent pas que ces rôles et pratiques ont été définis par une toute petite portion de la société – les hommes propriétaires – et qu'elles favorisent les hommes propriétaires. Ces rôles et pratiques sont encore sous l'influence de la race, de la couleur et de la classe même si les femmes, les noirs et les travailleurs ont le droit de participer...<sup>123</sup> »

Kymlicka croit que le bien commun dont Taylor parle est mis de l'avant par un groupe dominant dans la société au détriment d'autres groupes plus faibles. Selon lui, Taylor propose de chercher dans l'histoire commune d'un groupe des biens communs sur lesquels fonder l'affirmation de projets collectifs. Kymlicka croit que cela n'aide pas la cause des groupes minoritaires qui ont été exclus du processus décisionnel depuis le début:

---

<sup>121</sup> TL. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p.86

<sup>122</sup> TL. Ibid, p.86

<sup>123</sup> TL. Ibid, p.87

« ...le problème de l'exclusion de groupes historiquement marginalisés est endémique à tous les projets communautariens... tout renouvellement ou renforcement du sentiment communautaire ne peut rien accomplir pour ces groupes. Au contraire, nos traditions et nos sentiments historiques sont à la source du problème et non pas de la solution.<sup>124</sup> »

Autrement dit, la définition de projets collectifs aurait presque toujours été réalisée par le groupe dominant de la société sans prendre en considération les femmes, les immigrants ou les homosexuels.

Selon Kymlicka, les auteurs qu'il nomme « communautariens » ( Taylor en est un) ne voient pas de problème à ce que les groupes qui étaient traditionnellement exclus soient maintenant réintégrés dans les projets collectifs : « *Les auteurs communautariens parlent souvent comme si l'exclusion historique de divers groupes dans la société avait été arbitraire. Nous n'aurions plus qu'à les inclure et à aller de l'avant.*<sup>125</sup> ». Kymlicka soutient que cette intégration des groupes minoritaires au projet collectif ne se réalise pas sans embûches. Le sentiment d'exclusion contribue à aliéner les minorités et à les éloigner de la communauté politique. Notons quand même que Kymlicka endosse l'idée de communautés dans des travaux tardifs. Au Canada, il parle des franco-québécois et des autochtones comme étant des communautés distinctes.

En effet, pour Taylor: « *nous ne pouvons pas simplement nous extraire de notre identité historique...*<sup>126</sup> ». Taylor accorde une très grande importance à l'histoire commune qui unit une communauté et à l'importance de ne pas s'en départir trop rapidement au risque de créer un vide dans l'identité du groupe. En ce sens, il est vrai qu'il semble attribuer à toute la communauté des desseins qui étaient historiquement le fait des groupes dominants de la société. Néanmoins, il apparaît tout à fait possible de réintégrer les minorités dans les projets collectifs. En principe, il n'y aucune raison

<sup>124</sup> TL. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p.87

<sup>125</sup> TL. Ibid

<sup>126</sup> TL. Ibid, p.286

pour laquelle les femmes ou les homosexuels ne voudraient pas participer à la survivance du français et de la culture québécoise en Amérique. De la même manière, la loi 101 induit l'intégration des immigrants dans le projet collectif de la nation québécoise. Encore une fois, en principe, il n'y a aucune raison de croire que cela aliène les immigrants. Tout au contraire, cette mesure fait montre du désir d'inclure les minorités dans le projet collectif québécois et par le fait même dans la communauté politique québécoise et *peut-être* dans la « nation québécoise ».

De plus, il semble que la poursuite d'intérêts collectifs de type « national » (exemple des franco-québécois) n'exclut pas la mise en valeur de la culture des minorités. Autrement dit, les minorités (immigrants, marginaux,...) participent à la conversation qui porte sur l'identité « globale » du groupe. Cela sous-entend que des minorités de toutes sortes pourraient également faire la promotion de certains outils leur permettant de mettre leur culture en valeur au sein du groupe ou de faire la promotion de leur apport à la culture dominante.

### II.1.C - Identités collectives et « milieux partiels » de culture

Dans *La politique de reconnaissance*, Taylor s'interroge sur la possibilité d'accorder une valeur égale à toutes les cultures comme fondement d'une politique de la reconnaissance<sup>127</sup>. Homi K. Bhabha critique cette tentative de Taylor à deux niveaux. Dans un premier temps, il se demande si une culture qui peut être considérée comme égale aux autres doit avoir une « forme » particulière en ce qui a trait à sa taille, à son histoire et à son organisation. Dans un deuxième temps, il se demande s'il faut exclure les milieux partiels d'une culture pour attribuer une « valeur » à la culture en général? Bhabha croit que le problème de Taylor se situe dans la *métaréflexion*. L'erreur de Taylor résiderait dans son projet de *penser une égalité des cultures*.

---

<sup>127</sup> Taylor, « La Politique de reconnaissance », p.87

En ce qui a trait à la première critique, le terme « forme » est volontairement utilisé de manière « imprécise » afin d'invoquer la nature, la taille, le niveau d'organisation et la variable temporelle. À ce niveau, Taylor croit que:

« Toutes les cultures humaines qui ont su animés des sociétés entières à travers des périodes de temps considérables ont quelque chose d'important à dire à tous les être humains. J'ai formulé mon idée de cette manière afin d'exclure certains milieux partiaux au sein des sociétés de même que certaines phases au sein de cultures majeures. Il n'y a aucune raison de croire, par exemple, que différentes formes d'art d'une certaine culture devraient toutes être de valeur égale ou même considérable; et toutes les cultures peuvent traverser des périodes de décadence.<sup>128</sup> »

Dans ce passage, Taylor semble affirmer explicitement qu'une culture qui se verrait accorder une valeur égale à toutes les autres devrait avoir organisé des « sociétés entières » durant une « période de temps considérable ». Cela exclut certaines cultures qui ne correspondent pas à ce qui semble être des *critères*. Homi K Bhabha s'interroge sur l'intérêt de poser ce genre de conditions à l'entrée dans le groupe des cultures qui méritent de se voir accorder une valeur égale aux autres :

« La lente progression de Taylor à partir de la valeur universelle de cultures dans leur ensemble à la valeur culturellement attachée à certaines formes de savoirs culturelles est fondée sur l'exclusion d'une forme particulière d'identité culturelle. Toutes les cultures qui méritent le respect sont des cultures *dans leur ensemble*, en général ; leur totalité étant représentée par une continuité longue, profonde et historique...<sup>129</sup> »

Selon Bhabha, la politique de la reconnaissance de Taylor ne s'applique qu'à des groupes sociétaux bien organisés ou à des groupes nationaux :

« ... dans le langage du libéralisme communautarien, des « sociétés entières » doivent être des cultures nationales ou des sociétales. Cette conception pose problème pour des cultures migrantes ou minoritaires puisqu'elle entraîne

<sup>128</sup> TL. Taylor, cité dans Bhabha, "On Writing Rights" in Matthew J. Gibney *Globalizing Rights*, (Oxford: Oxford Amnesty Lectures, 2003), p.165

<sup>129</sup> TL. Ibid

l'impossibilité de concevoir des options culturelles en dehors d'un schéma national et même nationaliste.<sup>130</sup> »

Malgré que Bhabha ne le mentionne pas, il semblerait qu'une des raisons majeures qui milite en faveur de son interprétation est le fait que Taylor donne l'exemple du Québec pour appuyer sa thèse dans *La Politique de reconnaissance*. Le Québec souscrivant clairement à ce « bagage minimum » de critères fondés sur une idée de temporalité, de taille et d'organisation politique. Bhabha pousse la critique encore plus loin en affirmant que Taylor cherche à faire la promotion de la reconnaissance uniquement pour les nations ou groupes nationaux : « *Tully affirme que la norme de l'État-nation indépendant est tellement ancrée dans la pensée du constitutionnalisme contemporain que nous acceptons trop facilement que « toutes les cultures qui méritent la reconnaissance sont des nations »*<sup>131</sup> ». Autrement dit, Bhabha soutient que la politique de la reconnaissance de Taylor ne s'applique qu'à des nations bien implantées dans le contexte politique d'un État, comme le Québec, la Catalogne ou le Kurdistan. La politique de la reconnaissance s'appliquerait mal à des groupes minoritaires comme certaines communautés culturelles, femmes ou homosexuels.

Sous cet angle, la critique de Bhabha semble « exagérée ». Taylor le dit en ces termes: « *la conclusion à laquelle on croit que je veux en venir, à savoir que les « sociétés entières » doivent être des nations ou des cultures sociétales ne découle en aucune façon de mon argumentation. D'ailleurs, ce n'est pas du tout ce que je pense.*<sup>132</sup> » Taylor a raison de dire qu'il n'y a aucune référence explicite dans la *Politique de reconnaissance* qui favorise cette interprétation. Dès les premières lignes du texte, Taylor affirme qu'il s'intéresse à la reconnaissance telle qu'elle est réclamée par les groupes de femmes, par les noirs américains et par les homosexuels<sup>133</sup>. Ces groupes n'ont rien à voir avec des cultures nationales ou sociétales.

<sup>130</sup> TL. Bhabha, "On Writing Rights", p.167

<sup>131</sup> TL. Ibid, p.169

<sup>132</sup> TL. Taylor, "Response to Bhabha", p.185

<sup>133</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.42

Néanmoins, la critique de Bhabha est très intéressante car elle met en relief l'absence de définition de la politique de la reconnaissance en ce qui a trait à son application à la *valeur égale de toutes les cultures*. Comme je l'ai indiqué, je ne crois pas que le choix d'utiliser l'exemple du Québec soit fortuit dans la logique de Taylor. Il s'agit d'un des seuls exemples à travers lequel la politique de la reconnaissance, telle qu'entendue et défendue par Taylor, se matérialise par des politiques dirigées vers l'*institutionnalisation* de la reconnaissance. Les lois sur la langue fondent un cadre normatif et tangible pour la politique de la reconnaissance. La reconnaissance de la valeur égale de toutes les cultures est beaucoup plus difficile à connecter avec des politiques *réelles*.

Autrement dit, la cassure entre les deux sections de *La politique de reconnaissance* (à savoir, premièrement, l'importance de la reconnaissance et de la subsistance culturelle et deuxièmement la reconnaissance de la valeur égale de toutes les cultures) est significative. Alors que le droit à la subsistance culturelle est clairement défini, concrètement présenté à travers l'exemple du Québec, il semble s'appliquer uniquement à des cultures nationales ou sociétales comme le note Bhabha. Inversement, la reconnaissance de la valeur égale de toutes les cultures ne se traduit pas par des propositions politiques concrètes et vise l'ensemble des groupes culturels (femmes, homosexuels ou turques en Allemagne).

Bhabha reproche également à Taylor de considérer les cultures de manière « *trop générale* » et de mettre de côté volontairement des morceaux ou des parties de culture qu'il nomme des « milieux partiels » : « *Je suggère également que la notion de « culture entière » souvent invoquée dans le débat sur le multiculturalisme n'est peut être rien d'autre qu'un spectre.*<sup>134</sup> ». Cette critique est différente en ce qu'elle vise l'« intérieure » de la culture plutôt que sa *forme*. Pour Bhabha, l'exclusion des milieux partiels d'une culture serait malvenue à un moment où plusieurs individus appartiennent précisément à des milieux partiels de culture : « *Notre conception du*

---

<sup>134</sup> TL. Bhabha, "On Writing Rights", p.167

*bien commun et collectif demande d'être repensée lorsque nous réalisons que la condition de minorité implique souvent que l'on participe dans un milieu partiel de migration et de transition...*<sup>135</sup> ». Bhabha croit que la réflexion qui porte sur une culture doit absolument prendre en compte les milieux partiels puisque ce sont eux qui donnent un sens et une impulsion à la culture : « *il y a nécessité de créer des espaces de diversité culturelle et religieuse puisque c'est uniquement en acceptant ces ressources culturelles comme un bien commun que nous pourrions nous assurer que notre démocratie est fondée sur la conversation et le dialogue.*<sup>136</sup> ». Autrement dit, il refuse que Taylor tente de porter un jugement sur la valeur égale de toutes les cultures mais insiste pour dire que *si* cette activité doit être conduite, elle doit absolument prendre en compte les milieux partiels puisqu'ils sont très importants dans la production culturelle d'un groupe. Bhabha croit qu'il est absolument nécessaire de faire de la place aux mouvements marginaux dans la définition et la compréhension d'une culture.

Taylor croit plutôt qu'il est nécessaire de mettre de côté ou de faire abstraction des mouvements marginaux qui ne sont pas *admirables*. Cette idée de Taylor repose sur le constat implicite que les seuls mouvements culturels qui doivent être pris en considération dans l'étude d'une culture sont ceux qui sont *dignes d'admiration*. Bhabha souhaite mettre en lumière l'importance d'ouvrir des espaces où la créativité est reconnue et ce même si les résultats ne sont pas toujours « admirables » ou « extraordinaires ». En cherchant la « valeur égale » d'une culture considérée de manière « holiste », Taylor oublie l'importance des échecs, des manquements, des faiblesses et des erreurs dans le développement d'une culture ou d'une société. Il propose tout simplement de ne pas se concentrer sur ces « moments manqués » de culture pour fonder un jugement sur la culture.

---

<sup>135</sup> TL. Bhabha, "On Writing Rights", p.168

<sup>136</sup> TL. Ibid, p.169



Pour Taylor, cette autre critique de Bhabha est également injustifiée car: « *le contexte dans lequel je discute cette idée est évidemment celui dans lequel des gens sont tentés de faire des jugements négatifs globalisants*<sup>137</sup> ». Taylor réfléchit à la valeur égale de toutes les cultures dans le contexte des critiques globales portées à l'endroit de cultures dans leur totalité. Son argument est une réponse aux jugements de valeur globaux qui portent sur des entités comme l'Islam ou les « noirs américains ». En ce sens, il est *compréhensible* que Taylor emploie le même langage que ses « adversaires ». Pour Taylor: « *le professeur Bhabha croit que je défends l'idée selon laquelle les milieux partiels de culture sont moins intéressants...ce qui rend mon argument abject.*<sup>138</sup> ». À la décharge de Taylor, Bhabha ne lui reproche pas de trouver les milieux partiels de culture *moins intéressants* mais plutôt d'en mettre certains de côté dans l'étude comparative des cultures.

Il semble y avoir un problème avec la réaction de Taylor à la critique de Bhabha. Premièrement, il est *compréhensible* que Taylor emploie le même langage que ses adversaires dans le débat mais il n'est pas du tout *nécessaire* qu'il le fasse. Il aurait justement pu reprocher aux gens qui portent des jugements négatifs sur les cultures de manière générale de *porter des jugements généraux*. En acceptant explicitement de porter des jugements « globalisants » sur la valeur d'une culture, Taylor joue volontairement à un jeu dangereux. Deuxièmement, il semble erroné d'exclure des parties d'une culture parce qu'elles ne sont pas « dignes d'admiration ». Ces parties de culture doivent être considérées dans l'étude générale d'une culture si on accepte en principe cette activité périlleuse. Le mouvement nazi s'inscrit dans l'histoire de la culture allemande et doit être considéré dans une réflexion sur la culture allemande même s'il est véritablement « indigne d'admiration ». Quelle valeur morale nous pousse à mettre de côté des parties d'une culture pour en faire une étude « favorable » ? La tolérance, la bienveillance ? Il semble que cette *faveur* soit indigne de la réflexion philosophique... Cela ne veut pas dire qu'il faudrait

<sup>137</sup> TL. Bhabha, "On Writing Rights", p.185

<sup>138</sup> TL. Taylor, "Response to Bhabha", p.185

condamner une culture dans sa totalité pour les manquements imputables à un moment ou à un groupe particulier. Par exemple, il ne faudrait pas dire que la culture allemande est méprisante à cause de l'aventure nazie.

La critique de Bhabha met en relief la différence de traitement entre les demandes liées à la survivance culturelle et celles liées à la demande de reconnaissance de valeur égale des cultures. Je crois que cette critique est absolument centrale dans l'étude de la politique de la reconnaissance. En effet, je vois très bien comment la promotion de la survivance de nations au sein des États pourrait être opérationnalisée mais beaucoup moins clairement comment la reconnaissance de la valeur égale de toutes les cultures pourrait déboucher sur des propositions normatives.

## **II.2 - Critique de la comparaison entre les « cultures »**

Taylor croit que les membres des groupes demandent que la valeur de leur culture soit reconnue : « *...ce qui est nouveau, c'est que l'exigence de reconnaissance est à présent explicite*<sup>139</sup> ». Il propose une manière de réagir à ce type de demande par un argument qui institue la *présomption d'égalité* et la nécessité de l'étude des pratiques d'une culture :

« Mais lorsque j'appelle cet argument une « présomption », je veux dire que c'est une hypothèse de départ à l'aide de laquelle nous devrions aborder l'étude de toute autre culture. La recevabilité de la revendication doit être démontrée par l'étude réelle de la culture. De fait, pour une culture suffisamment différente de la nôtre, il est possible que nous n'ayons a priori qu'une idée très confuse de la valeur potentielle de sa contribution.<sup>140</sup> »

---

<sup>139</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.88

<sup>140</sup> Ibid, p.91

Dans un premier temps, cet extrait nous porte à réfléchir à l'utilisation du terme « présomption ». Taylor nous dit que l'égalité entre les cultures doit être considérée comme une « présomption » qui nous permet de nous lancer dans l'étude des dites cultures. Pour Benhabib, cela signifie que: « *...certaines cultures peuvent être inférieures en ce qui a trait au respect de l'égalité et de l'individualité qu'elles accordent à leurs membres... Laissez-moi noter que je suis très inconfortable avec le langage de l'infériorité et la supériorité des cultures,...*<sup>141</sup> » Pourquoi parler de « présomption » de valeur égale et non pas tout simplement de « valeur égale » de toutes les cultures effectivement développées? Encore une fois, Taylor refuse l'idée d'un jugement *a priori* sur la valeur des cultures, que ce jugement soit positif, négatif ou même « neutre ». Est-ce que le fait de refuser d'accorder une valeur égale à toutes les cultures ne constitue pas un signe méprisant de défiance? La forme du discours que Taylor emploie semble en soi contestable:

« Le travail de Foucault sur les dynamiques du discours du pouvoir dans la représentation de la réalité sociale a été essentiel dans le dévoilement des mécanismes grâce auxquels un certain ordre de discours produit des façons acceptables d'être et de penser alors qu'il en disqualifie et en rend d'autres impossibles.<sup>142</sup> »

Taylor emploie une forme de langage qui est typiquement l'apanage des juristes et praticiens du droit et qui « présume » de la culpabilité ou de la non-culpabilité d'un suspect. Ce langage n'est pas approprié pour l'étude des cultures. Lorsqu'il est question de l'égalité des cultures, la présomption ne suffit pas comme fondement de « discours ». L'idée d'accorder uniquement une présomption de valeur est intrinsèquement méprisante pour quelque culture que ce soit. De plus, cette présomption doit être confirmée ou infirmée ce qui institue ou légitime un autre type de discours, celui de l'« infériorité et de la supériorité » des pratiques culturelles et des cultures. En ce qui a trait au langage de la supériorité et de l'infériorité des

---

<sup>141</sup> TL. Benhabib, *The Claims of Culture*, p.58

<sup>142</sup> TL. Escobar, Arturo, *Encountering Development*, (Princeton: Princeton University Press, 1995), p.5

pratiques culturelles, il est partie intégrante de cette forme de discours qui qualifie et disqualifie des « manières d'être ». Malheureusement, Taylor reste enfermé dans la prison de ces jugements normalisants: « *nous sommes peut-être inférieurs aux primitifs dans d'autres domaines*<sup>143</sup> », « *la balance de la supériorité ne penche pas toujours du même côté*<sup>144</sup> », « *cela enlève de la pression, nous n'avons plus à juger quel mode de vie est supérieur*<sup>145</sup> »<sup>146</sup>. Le langage de la supériorité et de l'infériorité dispose d'une histoire et d'un passé qui ne doit pas être négligé. Il a institué des régimes de domination de certaines cultures sur d'autres. Il s'agit d'un vestige encombrant du discours colonial qui, comme Bhabha le dit : « *est crucial pour l'établissement de toute une gamme de différences et de discriminations qui informent les pratiques discursives et politiques et la hiérarchisation des cultures.*<sup>147</sup> »

Je ne soutiens pas que Taylor participe au discours néo-colonialiste mais bien que le langage qu'il emploie légitime l'utilisation d'un tel discours. En effet, Taylor cherche parfois à renverser l'ordre de ce discours en affirmant par exemple la supériorité des pratiques azande en regard de l'harmonisation avec la nature. Il est essentiel de spécifier que Taylor n'affirme jamais qu'une culture dans *sa totalité* est supérieure à une autre. Néanmoins, comme le note Benhabib, cela n'est pas impossible en regard de l'utilisation que Taylor fait de la raison pratique mais il n'y a aucun exemple de ce genre chez Taylor. Ce sont toujours des activités en particulier qui sont considérées comme « supérieures » ou « inférieures ». Néanmoins, encore une fois, le but avoué est de « *...reconnaître... la valeur égale des différentes cultures,...*<sup>148</sup> » (sous-entendu *dans leur totalité*).

Taylor commet une erreur en refusant d'admettre l'égalité de toutes les cultures. L'expérience et le jugement nous enseignent que l'étude d'une culture ne

<sup>143</sup> TL. Taylor, "Understanding and Ethnocentricity", p.129

<sup>144</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", p.152

<sup>145</sup> TL. Taylor, "Rationality", p.146

<sup>146</sup> Il y a un nombre incroyable d'exemples d'utilisation de ce type de langage chez Taylor...

<sup>147</sup> TL. Escobar, *Encountering Development*, p.9

<sup>148</sup> Taylor, « La Politique de reconnaissance », p.87

permet pas de se prononcer sur la « valeur globale » de celle-ci. La « présomption » de valeur n'est pas suffisante et l'attribution de qualités comme la supériorité ou l'infériorité à des pratiques s'appuie sur un discours qui doit disparaître du champ de l'ethnographie et de l'étude des cultures. D'ailleurs, comme le note Joseph Raz, la « valeur » que l'on peut attribuer à une culture n'a rien à voir avec l'importance qu'elle peut avoir aux yeux de la personne qui en est issue :

« ...notre dévotion et notre amour pour notre culture ne dépend pas du fait que nous la croyions meilleure que les autres... Comparez l'attitude de quelqu'un par rapport à sa culture avec l'amour d'un parent pour ses enfants. Nous avons raison de trouver ridicules les parents qui croient que leur dévotion à leurs enfants demande que ceux-ci soient beaucoup meilleurs que les autres enfants, qu'ils soient de petits génies. On aime nos enfants car ils sont les nôtres. La même chose est vraie de tous les attachements personnels.<sup>149</sup> »

Le respect pour une culture émerge de l'importance qu'elle a pour les personnes qui la conçoivent comme cadre de vie. Taylor montre très bien cela dans la première section de la *Politique de reconnaissance*.

Lawrence Blum partage cette impression par rapport au jugement de pratiques culturelles distinctes. Pour Blum, le problème réside également dans le désir d'accorder une « valeur égale » à toutes les cultures au moyen d'une étude de ses expressions : « *Quelle est la valeur de la culture mexicaine, de la culture anglo-américaine, de la culture éthiopienne, de la culture américano-polonaise?*<sup>150</sup> » Plusieurs auteurs remarquent que l'idée de chercher à attribuer une valeur à une culture suppose une conception, une vision globale et globalisante de la culture comme « totalité » : « *Je trouve que l'idée de concevoir une culture comme un tout constitue une erreur analytique – ça ne fait aucun sens de passer des jugements de*

<sup>149</sup> TL. Raz, Joseph, "Multiculturalism: A Liberal Perspective" in *Ethics in the public domain*, (Oxford: Oxford University Press, 1994), p.184

<sup>150</sup> TL. Blum, Lawrence "Recognition, Value and Equality: A critique of Taylor's and Fraser's account of multiculturalism" in *Theorizing Multiculturalism: A guide to the Current Debate*, Blackwell Publishers, 1998, p.82

valeur généraux sur la totalité d'une culture.<sup>151</sup> » Pour Blum, l'idée de reconnaître la valeur égale de chaque culture: « *présume du fait que toutes les cultures peuvent être considérées comme des tous auxquels une mesure de valeur peut être assignée.*<sup>152</sup> »

Blum ne croit pas non plus que des « parties de cultures » puissent être comparées: « *Est-ce que la danse thaïlandaise traditionnelle peut être comparée à la danse traditionnelle irlandaise en ce qui a trait à leur valeur générale?*<sup>153</sup> ». Ce type d'exercice est extrêmement complexe et ses résultats trop aléatoires pour passer le test de la validité et de l'objectivité. Cela veut tout simplement dire que le jugement n'est pas possible en tout temps et en tout lieu et non pas qu'il est *toujours* impossible.

Revenons à la méthode proposée par Taylor pour comparer des pratiques culturelles. Est-ce qu'on peut croire que l'image de la conversation entre groupes convient à l'attribution de valeur à une pratique ou à une culture ? : « *Gadamer utilise l'image de la conversation ; en face de réactions mutuelles étranges, les interlocuteurs cherchent à atteindre un état d'esprit commun...*<sup>154</sup> » Est-ce qu'au moyen de la conversation, une communauté culturelle accepterait de reconnaître qu'une de ses pratiques est inférieure à une pratique réalisée dans une autre société ? Alasdair MacIntyre remarque que: « *... dans leurs transactions, chaque communauté va chercher à s'imposer sur l'autre...*<sup>155</sup> » Le désir d'imposer son langage à l'autre serait, selon MacIntyre, un penchant « naturel » qui conduirait la libre conversation visant à déterminer la valeur d'une pratique à l'échec dans la grande majorité des cas. Je suis porté à croire qu'aucune communauté n'accepterait de reconnaître que certaines de ses pratiques sont inférieures à celles des autres communautés.

<sup>151</sup> TL. Benhabib, *The Claims of Culture*, p.58

<sup>152</sup> TL. Blum, "Recognition, Value and Equality: A critique of Taylor's and Fraser's account of multiculturalism", p.82

<sup>153</sup> TL. Ibid, p.84

<sup>154</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", p.151

<sup>155</sup> TL. MacIntyre, Alasdair, "Relativism, Power and Philosophy" in *Relativism, Interpretation and Confrontation*, (University of Notre-Dame Press, 1989), p.191

À la défense de Taylor, rappelons qu'il cherche à s'opposer à des individus qui émettent des jugements de valeur sur des cultures entières. Personne n'est à l'abri de ce type de réaction et Blum lui-même utilise souvent le terme « culture » pour désigner de manière générale un ensemble d'individus : « *Je suis d'accord avec l'idée de Taylor selon laquelle différentes cultures produisent des choses qui ont de la valeur pour tous les hommes en général...* »<sup>156</sup> Taylor est parfaitement conscient qu'un groupe culturel n'est jamais homogène dans sa manière de vivre et dans sa production : « *...une certaine culture, dans le sens où j'emploie ce mot ici, - c'est-à-dire une constellation de conceptions de la personne, de la nature, de la société et du bien.* »<sup>157</sup> Il semble y avoir une mesure entre le refus pur et simple d'employer le terme « culture » et celui d'affirmer qu'une culture constitue un tout « essentiel » et « homogène ». Il est faux de prétendre que Taylor ne reconnaît pas la multiplicité des manières d'appartenir au groupe. Néanmoins, il y a une différence entre la reconnaissance de l'utilité du concept de « culture » et la possibilité de comparer des cultures. Reconnaître la validité ou l'utilité du concept de culture pour faire référence à un ensemble d'individus ne suppose pas d'accepter la possibilité de comparer des cultures. Il est possible d'affirmer l'importance de la variable culturelle (*comprendre* en relation à un tout hétérogène et multiple) tout en refusant le discours de la comparaison entre les cultures.

Neil Levy attaque également le mécanisme employé par Taylor pour surmonter le relativisme culturel. Selon lui, la méthode de Taylor ne fonctionne pas : « *il ne semble y avoir aucune façon d'éviter le relativisme auquel la conception de la raison pratique de Taylor nous emmène.* »<sup>158</sup> Selon Levy, Taylor croit que : « *...l'incommensurabilité entre les systèmes éthiques est une possibilité pratique,*

---

<sup>156</sup> TL. Blum, "Recognition, Value and Equality: A critique of Taylor's and Fraser's account of multiculturalism", p.83

<sup>157</sup> TL. Taylor, "Two Theories of Modernity" », p.179

<sup>158</sup> TL. Levy, Neil, "Taylor on Overcoming Incommensurability" » in *Philosophy and Social Criticism*, Vol 26, No 5, 2000, p.47

*mais cette possibilité peut être surpassée.*<sup>159</sup>». Taylor doit faire appel à deux arguments de type « naturalistes » pour transcender le relativisme culturel.

Le premier argument de Taylor est celui de la *condition humaine*. L'argument de la condition humaine fait référence à des caractéristiques partagées par l'ensemble des êtres humains. Par exemple, pour Taylor, n'importe quel individu devrait accepter le développement de la science médicale parce qu'elle exprime une meilleure compréhension de notre environnement « *...considérant le genre d'être que nous sommes.*<sup>160</sup> ». Selon Taylor, les sorciers Azande acceptent implicitement qu'il « est mieux d'être en santé que de ne pas l'être ». Cet argument semble *universellement valable* pour tout être humain. Néanmoins, dans ce cas précis, Taylor cherche à fonder la valeur d'un système sur ce que ce système offre une solution que *tout le monde* devrait accepter en raison de quelque chose comme sa « nature humaine » : « *Il y a un lien interne entre comprendre le monde et développer un contrôle technique sur lui qui commande l'attention de tout le monde et ne justifie pas seulement nos pratiques pour nous mêmes.*<sup>161</sup> » Le développement de certaines technologies utiles commande l'attention de *tout le monde*. Pour Levy: « *Cela semble reposer sur une sorte d'empathie ou sur l'universalisation de maximes morales. Mais ces dernières sont controversées. Dans les faits, elles ont été disputées par plusieurs cultures.*<sup>162</sup> » L'argument de la *condition humaine* se heurte justement à sa portée relative en fonction des groupes culturels. Il n'est pas évident en soi qu'un argument de type universel peut être compris et accepté par différents groupes disposant de conceptions différentes de la vie et du Bien. Il n'est que très rarement utilisé par Taylor et ne représente pas de manière générale sa principale solution au conflit entre des systèmes incommensurables.

---

<sup>159</sup> Ibid, p.49

<sup>160</sup> TL. Taylor cité dans: Levy, "Taylor on Overcoming Incommensurability", p.51

<sup>161</sup> Taylor, "Rationality", p.147

<sup>162</sup> TL. Levy, "Taylor on Overcoming Incommensurability", p.52



Le deuxième argument sur lequel Taylor se fonde pour affirmer la valeur d'une pratique culturelle est, selon Levy, celui de la *meilleure transition* (*error-reducing transition*). Taylor croit qu'une redéfinition de notre compréhension d'un phénomène qui nous permet de réduire le niveau de notre erreur par rapport à une réalité concrète est nécessairement bonne et souhaitable : « *du point de vue de Y, non seulement le phénomène en question, mais également l'histoire de X... peut être éclairée. En adoptant Y, nous ne parvenons pas seulement à donner plus de sens au monde mais également à notre histoire de chercher à donner plus de sens au monde.* <sup>163</sup> » Cet argument est invoqué lorsque celui de la nature humaine ne semble pas fonctionner<sup>164</sup>. Ce serait le cas lorsque « *les théories et les visions du monde que nous essayons de comparer n'ont aucun standard commun.* <sup>165</sup> » L'exemple qu'il utilise dans plusieurs écrits est celui de la transition de la physique aristotélicienne à la physique galiléenne<sup>166</sup>. Selon Taylor, cette transition scientifique a permis de mettre en lumière un certain nombre d'erreurs évidentes et d'affirmer des alternatives plus valables à la compréhension de l'Univers physique. Il s'agit d'une transition qui doit être *universellement* reconnue comme « positive ». Levy croit que cet argument, ne peut être accepté que par le parti ayant effectué la transition : « *l'argument de la transition ne peut être accepté par les deux parties. Il est seulement valide du point de vue de la position la plus adéquate.* <sup>167</sup> ». Par exemple, les sorciers Azande ne reconnaîtraient pas que le passage à la médecine « moderne » constitue une transition qui réduit le niveau d'incompréhension du monde physique. L'activité qui consiste à déterminer ce qu'est une *meilleure transition* conduit, selon Levy, à l'affirmation du relativisme malgré ce que Taylor voudrait croire : « *le fait que, s'ils finissaient par le partager, ils verraient notre point de vue comme étant supérieur n'a aucune valeur évidente. C'est précisément le résultat que le relativiste le plus convaincu*

---

<sup>163</sup> TL. Taylor, "Explanation and Practical Reason" in *Philosophical Arguments*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p.43

<sup>164</sup> TL. Levy, "Taylor on Overcoming Incommensurability", p.53

<sup>165</sup> TL. Ibid

<sup>166</sup> TL. Taylor, "Rationality"

<sup>167</sup> TL. Levy, "Taylor on Overcoming Incommensurability", p.55

*attendrait.*<sup>168</sup>». Bref, Levy refuse les deux arguments de Taylor et montre qu'ils sont fondés sur une certaine conception de la nature humaine (un ensemble de caractéristiques partagées par tous les êtres humains) qu'il ne peut accepter.

Malgré que ces arguments soient invoqués par Taylor dans quelques textes comme fondements de la valeur de la comparaison, ils semblent contradictoires en regard même de l'objectif avoué du mélange des horizons qui : « *fonctionne à travers le développement de nouveaux vocabulaires de comparaison, grâce auxquels nous pouvons énoncer (d)es contrastes.*<sup>169</sup> » Il semblerait que le « mélange des horizons » ne prend pas racine, a priori, sur des arguments dont la portée pourrait être universalisée mais plutôt sur une conversation entre deux entités dont la conclusion est encore une fois *imprévisible*. Néanmoins, Taylor reconnaît parfois la nécessité de chercher un terrain d'entente universel, comme nous le voyons lorsqu'il dit : « *ce serait un langage grâce auquel nous pourrions formuler leur mode de vie et le nôtre comme des possibilités alternatives en fonction d'une certaine constante humaine à l'oeuvre dans les deux cultures.*<sup>170</sup> » Levy semble avoir ouvert une brèche dans la thèse de Taylor en montrant qu'il se fonde quelques fois sur ce qui semble être des arguments issus de la nature humaine. L'intérêt de la thèse de Levy est qu'elle met en lumière les fondements de la méthode de comparaison de Taylor plutôt que de critiquer en soi l'idée de la comparaison comme c'est le cas des arguments inspirés par Nietzsche et Foucault.

Taylor a de bonnes raisons de défendre sa position malgré toutes les critiques qui lui sont adressées. Selon lui, l'alternative au jugement de valeur est l'affirmation *a priori* de l'égalité de toutes les expressions culturelles. Il croit que le fait d'accepter la valeur égale de toutes les cultures constitue en quelque sorte un abandon de notre capacité de penser l'autre et un comportement contre-intuitif. Si nous refusons de juger les pratiques des autres cultures sous prétexte que l'exercice est beaucoup trop

<sup>168</sup> TL. Levy, "Taylor on Overcoming Incommensurability", p.56

<sup>169</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.91

<sup>170</sup> Taylor, "Understanding and Ethnocentricity", p.125

périlleux, ouvrons-nous la porte à toutes sortes de pratiques culturelles que nos valeurs communes exècrent ? À l'intérieur d'une société, cela signifie-t-il que nous sommes condamnés à accepter toutes les pratiques culturelles car nous sommes dans l'impossibilité d'émettre un jugement de valeur ?

### **II.3 - Critique de l'implication politique des thèses de Taylor**

En ce qui a trait proprement à l'aspect politique des thèses de Taylor, le principal défaut de sa conception est certainement son « *ambiguïté* ». Je vais suivre la voie de la critique de Benhabib en ce sens: « *ce qui est moins clair pour moi est leur implication politique, en particulier les implications que des suppositions ontologiques ou psychologiques peuvent ou ne peuvent pas avoir pour la politique contemporaine de l'identité et de la différence.*<sup>171</sup> ». En effet, l'idée en soi de la reconnaissance des différentes cultures à l'échelle d'une société ou de la planète paraît attrayante. Cependant, les implications politiques restent très floues. Il est difficile de savoir ou même de supposer comment Taylor entrevoit de traduire ses idées par des mesures concrètes : « *Par qui ou comment la reconnaissance peut elle être accordée, indiquée ou distribuée?*<sup>172</sup> »

Dans le cas du Québec, il semblerait que les différentes lois sur la langue française constituent autant de manière d'établir la légitimité du projet collectif de « *survivance de la nation* ». Est-ce que ces lois promulguées par des instances nationales doivent être reconnues par le gouvernement canadien pour que le mécanisme de la reconnaissance se mette en place ? Taylor semble le penser : « *les sociétés multinationales peuvent toujours éclater, essentiellement parce qu'un groupe perçoit un manque de reconnaissance à son égard de la part d'un autre. C'est*

---

<sup>171</sup> TL. Benhabib, *The Claims of Culture*, p.51

<sup>172</sup> TL. Ibid

*aujourd'hui,..., le cas du Canada.*<sup>173</sup> » Quel type de mesure le gouvernement fédéral doit-il prendre pour respecter le désir national des québécois ? Une reconnaissance purement formelle de la nature distincte des franco-québécois comme celle qui a été votée à Ottawa en 2007<sup>174</sup> est-elle suffisante ou doit-elle être accompagnée d'autres mécanismes « matériels » pour être complète ? Ces questions relèvent en grande partie de la *phronesis* (raison pratique) et il m'apparaît que la thèse de Taylor est tout à fait applicable dans un contexte de « multinationalisme ». Il s'agit de s'entendre sur des moyens d'instituer en pratique la reconnaissance de la nation québécoise, catalane ou kurde,...

La politique de la reconnaissance est quand même sous-développée chez Taylor en ce qui concerne la reconnaissance de la valeur égale de chaque culture. Taylor croit que: « *le lieu essentiel de ce débat est le monde de l'éducation au sens large, en particulier les départements d'études classiques des universités, où l'on multiplie les demandes pour modifier, élargir ou restreindre les canons des auteurs académiques,...* »<sup>175</sup>. Il s'agit *de facto* d'une implication concrète de la politique de la reconnaissance mais il me semble très réducteur de soutenir que les *départements d'études classiques* sont le lieu principal où se déroule le débat de la reconnaissance. Faut-il se limiter à élargir le *cursus studiorum* pour que la reconnaissance de la diversité culturelle soit effective? À en juger par la présentation que Taylor fait de l'idée de la reconnaissance, elle nécessite un ensemble de mesures beaucoup plus complexes que le changement du *cursus studiorum*. À vrai dire, l'absence de propositions portant sur d'autres registres que l'éducation laisse un vide palpable dans la politique de la reconnaissance. Je crois qu'il est nécessaire de penser d'autres « *espaces* » où la politique de la reconnaissance devrait s'appliquer. Malgré que Taylor soit un philosophe, je ne crois pas que cela l'empêche de donner d'autres exemples d'espaces où il croit que la politique de la reconnaissance pourrait être appliquée.

---

<sup>173</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.87

<sup>174</sup> À l'initiative du gouvernement Harper

<sup>175</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.89

Le quasi-vide normatif et l'ambiguïté sont également palpables en ce qui a trait à la participation politique des minorités. Il semblerait que cet espace soit central dans la question de la reconnaissance. Encore une fois, Taylor reconnaît qu'il y a un problème lorsque certains groupes minoritaires sont mis à l'écart du processus politique. Néanmoins, Taylor ne propose pas de solutions liées à la participation politique des cultures minoritaires. Cette question constitue d'ailleurs le coeur de plusieurs théories inspirées par Jürgen Habermas (Fraser et Benhabib). Kymlicka résume l'argument de Taylor de la manière suivante :

« C'est plutôt, je crois, que la participation a moins de sens dans un système libéral, puisqu'elle est déconnectée de la poursuite collective d'objectifs communs qui constitue la véritable base de la légitimité. Nous participons moins parce que la politique a perdu son sens, et c'est pour cela que nous avons permis la centralisation et la bureaucratisation. Le manque de participation est un effet de la perte d'une politique du bien commun.<sup>176</sup> »

Néanmoins, il ne semble pas évident que la réaffirmation d'un bien commun constitue la solution au déficit démocratique. Le cas du Québec est probant à cet effet. S'il est vrai que la survivance de la nation québécoise est un bien commun poursuivi par les québécois, il ne semble pas évident du tout que la participation politique se porte mieux chez les franco-québécois que dans le reste du Canada. Taylor est à la recherche d'une manière de stimuler le sentiment d'appartenance à la communauté politique. Selon lui: « *le monde a besoin de légitimer d'autres modèles pour permettre des modes de cohabitation politique plus humains et moins contraignants.*<sup>177</sup> » Ce nouveau modèle est celui qu'il développe dans plusieurs textes et que nous avons présenté dans ce travail. Il culmine dans une proposition floue de favoriser le rôle catalyseur que peut jouer la culture et la communauté. Cela nous ramène à la critique formulée par Benhabib à savoir qu'au niveau politique, il n'est pas aisé de déduire des écrits de Taylor une démarche politique à suivre. L'idée de la

---

<sup>176</sup> TL. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture*, p.85

<sup>177</sup> TL. Taylor, "Shared and Divergent Values", p.183

reconnaissance est intéressante mais elle demande plus d'élaboration (par Taylor ou par d'autres chercheurs) en ce qui concerne son application à des groupes « non-nationaux ».

Jeremy Waldron s'oppose plus directement à l'idée en soi de la reconnaissance. L'idée d'une *culturalisation* de la politique chez Taylor est en quelque sorte implicite et son manque de définition la prévient contre un ensemble d'attaques. Néanmoins, Waldron se demande si l'identité d'un groupe doit être prise en considération lorsqu'il est question de savoir si une pratique culturelle doit être tolérée dans une société. Si la politique de la reconnaissance demande que l'on reconnaisse certaines pratiques parce qu'elles sont importantes pour le sain développement de la personnalité d'un individu<sup>178</sup>, des communautés pourraient demander au politique de tolérer leurs pratiques car elles sont liées à leur identité de groupe. C'est un peu la démarche que le Québec semble déployer face au Canada. C'est-à-dire que le Québec ne ressent pas la nécessité de défendre ses desseins collectifs. Il se contente d'affirmer que ces desseins collectifs sont valables car ils sont liés à son identité nationale. À cet effet, Waldron dit:

« ...si le respect d'un individu demande également que sa culture soit respectée, et si ce respect est demandé sans-compromis et de manière non-négotiable comme le sont les droits individuels, la tâche pourrait devenir très ardue, tout particulièrement dans des circonstances où des individus très différents ont formé leur identité dans des cultures très différentes.<sup>179</sup> »

Waldron fait référence à un État qui accepterait l'idée de « *mosaïque multiculturelle* » et qui permettrait à des groupes de faire des demandes de reconnaissance en invoquant l'importance d'une pratique pour leur culture et pour leur identité individuelle. Waldron conclue qu' « *une société qui prend au sérieux ces demandes*

---

<sup>178</sup> J'ai élaboré à propos de cette interprétation dans le premier chapitre

<sup>179</sup> TL. Waldron, Jeremy "Cultural Identity and Civic Responsibility", in *Citizenship in Diverse Societies*, (Oxford: Oxford University Press, 2000), p.160

*identitaires sera tout simplement paralysée, incapable de s'entendre sur une manière de régler les différends familiaux.*<sup>180</sup> »

De plus, il affirme qu'aucun individu ne devrait suivre une norme simplement parce qu'elle est défendue par son groupe: « *cela semble très étrange de penser que le fait qu'une norme est la nôtre est une raison ou même la raison principale pour laquelle elle existe, est soutenue et respectée.* »<sup>181</sup> » Waldron croit que chaque individu devrait réfléchir aux normes qui sont mises de l'avant par sa culture et s'interroger sur leur contenu moral, sur leur valeur et sur leur bien-fondé. Chaque individu ou culture devrait « toujours » faire passer le test de la raison à ses traditions et à ses pratiques culturelles. Contrairement à Waldron, je ne crois qu'il soit nécessaire de démontrer rationnellement qu'une norme est bonne pour la suivre. Les traditions sont parties intégrantes de la culture des individus et cela peut constituer une cause suffisante pour les respecter. Le fait de respecter des normes sur une large période de temps contribue au sentiment de communauté et affine le lien social entre les individus. Il est essentiel que certaines pratiques soient réalisées en commun dans une société même si ces pratiques ne sont réalisées que parce qu'elles permettent de perpétuer des traditions.

Néanmoins, la critique de Waldron est très intéressante. Il ne faut pas tomber dans l'extrême et accepter de manière non-négotiable certaines pratiques car elles sont liées à l'identité des individus qui les pratiquent. D'ailleurs, Taylor n'est pas du tout en faveur d'accepter toutes les pratiques inconditionnellement. C'est précisément pour cela qu'il tente de développer un mécanisme permettant de juger de la valeur de certaines pratiques. Il est important de souligner que la reconnaissance de la différence ne signifie pas qu'il faut tout accepter. D'où les efforts de Taylor pour surpasser le relativisme culturel. En un sens, Waldron montre très bien pourquoi il faut chercher des manières de défendre le jugement de valeur.

---

<sup>180</sup> TL. Waldron, Jeremy "Cultural Identity and Civic Responsibility", p.167

<sup>181</sup> TL. Ibid, p.169

Finalement, j'ai tenté de montrer dans cette section les complications qui peuvent survenir lorsqu'il est question d'appliquer au contexte politique l'idée de la reconnaissance. En effet, Taylor propose une solution à la désaffiliation du politique qui passe par la prise en compte des identités culturelles distinctes par le politique. Chez Taylor, cette idée est très ambiguë et laisse beaucoup d'espace à la libre création de propositions normatives. Peut-être était-ce là le but *inavoué* de l'auteur ?



## Chapitre III

### Le jugement de valeur et la reconnaissance

Dans ce chapitre, je vais m'attarder à un aspect qui m'apparaît absolument fondamental dans la thèse de Taylor et qui constitue à mon avis la plus grande faiblesse de la *Politique de reconnaissance*. J'aimerais soutenir, comme j'ai commencé à le faire dans le chapitre précédent, que Taylor commet une erreur lorsqu'il établit un lien entre la reconnaissance d'un groupe et notre capacité de comprendre sa culture. Taylor confond la question de la reconnaissance avec celle du jugement de la valeur d'une culture. J'aimerais illustrer ce point en me concentrant sur deux éléments très précis.

Dans un premier temps, Taylor fait appel à l'idée de la « fusion des horizons » de Gadamer afin d'expliquer comment il est possible d'émettre un jugement sur la valeur d'une pratique culturelle étrangère. L'herméneutique de Gadamer insiste sur la relation qui existe entre l'interprète et l'interprété. Dans le cas qui nous intéresse, il s'agit de la relation entre un individu qui cherche à comprendre une pratique culturelle étrangère et cette dite pratique en elle-même. Je vais essayer de montrer que cette conception de l'interprétation d'une pratique culturelle étrangère fait trop de place à l'*interprète* et à la *comparaison* ce qui nous éloigne de notre véritable dessein qui est de comprendre *l'autre*. Cela entraîne malencontreusement le langage de la « supériorité » et de l'« infériorité » des pratiques culturelles qui est nuisible pour la *reconnaissance*. Autrement dit, je crois que la conception même du jugement de valeur de Taylor est responsable du lien fortuit qu'il établit entre la reconnaissance et le jugement de valeur. Pour remédier à cette situation, je vais présenter un modèle alternatif qui permet de réaliser des jugements de valeur sans avoir recours à la comparaison. Ce mécanisme se nomme l'« *imagination empathique* » et a été élaboré

par le philosophe Isaiah Berlin. Dans cette section je vais expliquer l'idée de l'imagination empathique et montrer en quoi cette idée nous permet de séparer le jugement de valeur de la reconnaissance. Je vais donc critiquer l'idée d'une fusion des horizons telle qu'elle est développée par Taylor.

En définitive, l'objectif de cette section est de montrer qu'il peut être très dangereux d'affirmer un lien entre la reconnaissance et le jugement de valeur. Je soutiens qu'il est essentiel pour l'idée même de la reconnaissance d'être en mesure d'affirmer l'égalité, en principe, des cultures. Taylor refuse de le faire car il craint que cela mène vers l'affirmation du *relativisme culturel*. Je vais tenter de camper l'égalité des cultures sur un autre terrain. Finalement, je souhaite montrer que l'affirmation de l'égalité des cultures ne sous-entend pas qu'il est impossible de condamner certaines pratiques culturelles étrangères.

### III.1 - « Comprendre la différence »

#### III.1.A - Herméneutique romantique

Dans le champ de l'interprétation ou de l'herméneutique (qui nous est utile pour comprendre des pratiques culturelles étrangères), deux grands courants s'affrontent. Je vais appeler le premier l'« herméneutique romantique ». De manière générale, Herder est à l'origine du développement de ce courant dans la pensée moderne. Selon l'herméneutique romantique: *« comprendre quelque chose consistait à voir cette chose comme elle était vue, reconnue comme elle était reconnue, valorisée comme elle était valorisée, dans un contexte particulier, par une culture particulière.*<sup>182</sup> » En d'autres termes, il s'agit de se mettre à la place de la personne ou du groupe qui réalise la pratique qui nous intéresse ou, dans le langage de l'herméneutique, de se mettre à la place de *l'auteur du texte que nous étudions*<sup>183</sup>. Selon Isaiah Berlin: *« Le vrai interprète doit vouloir pénétrer - se perdre dans - l'original qu'il recrée, comme il était, même s'il ne peut vraiment totalement atteindre cela... »*<sup>184</sup>. Il est très important de noter que l'herméneutique romantique demande à l'interprète de s'« oublier dans son interprétation ».

Prenons l'exemple des combats de coqs en Indonésie tel que développé par Clifford Geertz<sup>185</sup>. Geertz explique que les combats de coqs et toutes les activités qui s'y rattachent (notamment les paris et les luttes entre groupes) occupent une place absolument fondamentale dans la culture de l'île de Bali. Pour Berlin, le but d'un individu qui cherche à comprendre les combats de coqs est d'oublier sa propre perspective ou sa propre conception de ces pratiques et de chercher à les appréhender

---

<sup>182</sup> TL. Berlin, *Vico and Herder*, (Hogart Press, 1976), p.154

<sup>183</sup> Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, (Continuum, Second Edition, 1975)

<sup>184</sup> TL. Berlin, Isaiah, *Vico and Herder*, p.188

<sup>185</sup> Geertz, Clifford, "Notes on the Balinese Cockfight" in *Interpretation of Cultures*, (Basic Books, 1973)

du point de vue d'un balinais. Pour Berlin et Herder, l'interprétation d'une pratique demande qu'elle soit replacée dans son contexte et que l'interprète cherche à faire du sens de cette pratique en regard de sa place dans la culture étudiée :

« Quand nous prétendons comprendre les gens qui ont une culture très différente de la nôtre, cela sous-entend l'existence d'un pouvoir d'imagination « sympathique », un contact, *einfulhen*, un mot inventé par Herder. Même si ces cultures nous repoussent, quelqu'un peut, au moyen d'un effort d'imagination empathique, concevoir comment il est possible que des hommes – nos semblables – aient ces pensées, sentent ces sentiments, recherchent ces objectifs, commettent ces actes.<sup>186</sup> »

Dans le langage de l'herméneutique romantique, même si, a priori, une pratique nous apparaît étrange, nous pouvons chercher à nous mettre à la place des gens qui la réalisent au moyen de notre « *imagination* ». Notons immédiatement que cette thèse s'oppose directement à celle défendue par Taylor qui mentionne au sujet de l'herméneutique romantique: «...le but est d'identifier et ensuite de neutraliser ces éléments du monde tel qu'il nous apparaît qui dépendent de notre conception particulière... mais cette procédure est impossible dans les sciences humaines.<sup>187</sup> » Berlin croit que chercher à comprendre une pratique culturelle étrangère demande de l'*empathie*, un effort de la volonté pour comprendre quelque chose qui nous est étranger.

Revenons à l'exemple des combats de coqs de l'île de Bali. Geertz montre très bien que certains villageois dépensent des fortunes ou l'équivalent de plusieurs mois de salaire pour un seul combat de coq, ce qui a toutes les raisons valables de nous sembler a priori « étrange »<sup>188</sup>. Berlin dirait que, pour comprendre convenablement l'importance et le sens des combats de coq à Bali, il est nécessaire de replacer l'activité dans son contexte et de chercher à se mettre à la place de l'exécutant ou de

<sup>186</sup> TL. Jahanbegloo, Ramin, *Conversations with Berlin*, (Éditions du Félin, 1991), p.37

<sup>187</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", p.148

<sup>188</sup> Geertz, "Notes on the Balinese Cockfight"

l'interprété. Certes, cette pratique peut nous sembler étrange si nous l'appréhendons en fonction de nos critères mais en essayant de s'imprégner du milieu de vie et de la culture balinaise, il est possible pour Berlin de comprendre pourquoi les balinais accordent une telle importance à ces combats:

« ... Pour expliquer des expériences humaines ou des attitudes, il faut être en mesure de se transposer au moyen de l'imagination sympathique dans la situation des êtres humains que l'on cherche à expliquer; cela revient à comprendre et à communiquer la cohérence d'une manière de vivre particulière, d'un sentiment, d'une action: et donc la validité de l'acte ou de l'action, la place qu'elle occupe dans la vie et qui est naturelle dans cette situation.<sup>189</sup> »

Encore une fois, Berlin insiste énormément sur le contexte qui permet à l'objet de se matérialiser et ne fait pas grand cas de la personne qui cherche à comprendre le texte.

### III.1.B - Herméneutique heideggerienne

Voyons une alternative au raisonnement de Berlin. Une autre conception de l'interprétation se développe dans la lignée des réflexions de Heidegger<sup>190</sup> et remet en question la possibilité même de conduire ce type de raisonnement désengagé sur l'autre ou sur une pratique culturelle étrangère : « ...ce fut Heidegger qui prît le pas décisif dans cette direction,... Heidegger affirmât qu'il y a toujours un troisième moment dans la compréhension humaine: celui de se comprendre soi-même...<sup>191</sup> ». Nous appellerons donc cette conception « herméneutique heideggerienne ». Selon cette tradition, l'interprétation se trouve nécessairement faussée lorsque le sujet ne prend pas suffisamment en considération ses « préjugés<sup>192</sup> » (lui-même) par rapport au texte qu'il interprète. Il s'agit de ce que Gadamer appelle le « troisième moment de l'interprétation »:

<sup>189</sup> TL. Berlin, *Vico and Herder*, p.154

<sup>190</sup> TL. Palmer, Richard, *Gadamer in Conversation*, (Yale: Yale University Press, 2001), p.37

<sup>191</sup> TL. Ibid

<sup>192</sup> TL. Ibid

« Les gens qui semblent être convaincus de leur liberté par rapport aux préjugés, qui se fondent sur l'objectivité de leur procédure et qui refusent leur conditionnement historique, vont expérimenter la violence des préjugés qui agissent sans surveillance comme un *vis a tergo* (un pouvoir qui opère dans notre dos)<sup>193</sup>. »

Pour Gadamer, la *compréhension de l'autre* ou d'une pratique culturelle étrangère consiste en un cercle herméneutique qui lie toujours l'interprète et l'interprété. Le sens qui est projeté sur un texte est toujours et intimement lié à la perspective du lecteur : « ...Mais une telle ouverture implique toujours qu'on mette cette autre opinion en rapport avec le tout de ses personelles ou qu'on se mette soi-même en rapport avec cette opinion.<sup>194</sup> ». Taylor suit pas à pas la réflexion de Gadamer sur ce point. Selon lui : « l'objectif de la comparaison ne devrait pas être de surmonter ou d'échapper à notre propre point de vue pour être en mesure d'« entrer dans l'autre ». Nous parlons souvent de cette manière et d'habitude cela est sans conséquences. Mais il y a plusieurs choses qui sont implicites dans ce langage qui sont tout à fait erronées.<sup>195</sup> ».

Si l'on reprend l'exemple des combats de coqs, le but de l'interprète des combats de coqs ne doit pas être simplement de se libérer de sa conception ou de son interprétation comme le suggère Berlin mais plutôt de chercher à comprendre en quoi sa conception ou son « préjugé » teinte et altère sa compréhension de l'objet. Pourquoi en est-ce ainsi ? La réponse simple est que nos préjugés ou notre « *pré-réflexion* » ont un effet sur notre compréhension du texte ou de la pratique et qu'il est impossible de les rendre inopérants, de les neutraliser : « En effet, une grande partie de notre compréhension est plutôt inarticulée; elle repose en ce sens sur une forme de

<sup>193</sup> TL. Palmer, *Gadamer in Conversation*, p.44

<sup>194</sup> Gadamer, *Vérité et Méthode*, Version Intégrale, Éditions du Seuil, 1996, p.289

<sup>195</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", p.148

*pré-compréhension. Elle forme notre compréhension sans que nous en ayons conscience.*<sup>196</sup> »

Le “*pre-understanding*” dont parlent Gadamer et Taylor consiste en un ensemble de « *conditionnements* », de réflexes intellectuels acquis dans notre culture : « *Nous évoluons dans des traditions, que nous en soyons conscients ou non; autrement dit, que nous en soyons conscients ou que nous soyons assez arrogants pour croire que nous pouvons commencer sans présuppositions,...*<sup>197</sup> ». Bref, l’herméneutique heideggerienne appelle un troisième moment dans la compréhension, celui de se comprendre soi-même, de saisir le rôle et l’influence de notre perception sur la pratique que nous cherchons à définir.

### III.1.C - Lien entre les deux grands courants herméneutiques

Comment ces deux approches sont-elles reliées entre elles ? De manière générale, l’herméneutique heideggerienne reproche à l’herméneutique romantique de ne pas prendre en considération le fait que l’interprétation d’un texte n’est jamais désengagée mais provient toujours d’un endroit particulier, en l’occurrence du sujet qui s’intéresse à la pratique qu’il étudie et qu’il est illusoire de chercher à s’extraire de cette position. Pour Taylor et Gadamer, l’interprète doit considérer *explicitement* ses préjugés et les intégrer dans l’interprétation, les révéler en pleine lumière. Les préjugés qui sont révélés peuvent être remis en question. L’interprétation est élargie, elle devient consciente d’elle-même comme une possibilité parmi d’autres : « *...j’articule des choses qui étaient purement implicites avant dans le but de les remettre en question. En particulier, j’articule ce qui consistait préalablement des limites à l’intelligibilité dans le but de les voir dans un nouveau contexte non comme*

---

<sup>196</sup> TL. Taylor, “Comparison, History, Truth”, p.148

<sup>197</sup> TL. Palmer, *Gadamer in Conversation*, p.45

*des structures inchangeables de motivations humaines mais comme des possibilités parmi d'autres.*<sup>198</sup> » Évidemment, cela n'est pas une tâche facile à réaliser.

L'herméneutique heideggerienne ajoute que le sens d'un texte ou d'une pratique culturelle transcende l'auteur lui-même. En ce sens, il est nécessaire pour Taylor et Gadamer d'aller plus loin que le seul point de vue de l'auteur. Se mettre à la place de l'auteur, c'est en quelque sorte se couper de ce que le texte ou la pratique dit aux autres ou a à dire à ceux qui s'y intéressent. Pour l'herméneutique heideggerienne, le vrai sens d'un texte ne dépend pas uniquement de la personne qui le crée mais émerge plutôt dans l'espace qui se crée entre l'interprète et l'interprété. Il n'y a donc pas de pratique culturelle « en soi » mais uniquement des appréhensions ou interprétations divergentes de certaines pratiques. Ce qui ne veut pas dire que toute interprétation dispose de la même validité parce que les deux partis à la conversation doivent : « ...chercher à atteindre un état d'esprit commun.<sup>199</sup> ». C'est-à-dire que certaines interprétations de certaines réalités ne seront pas reconnues comme valides par les deux partis à la conversation. L'interprétation qui va émerger ne permettra pas à l'autre d'être « sans distorsion.<sup>200</sup> ». Cette conception vise la « vérité » qui émerge de l'entente entre les deux partis à la conversation ou la « fusion des horizons ».

De manière générale, la « fusion des horizons » demande que l'interprète et l'interprété *s'entendent sur l'interprétation*. Il s'agit de l'idée d'« inclusion<sup>201</sup> », inclusion de l'autre dans la réflexion et le jugement sur lui-même :

« Le seul idéal d'objectivité possible dans ce domaine est celui de l'inclusion. La perspective inclusive n'est jamais atteinte *de jure*. Nous l'obtenons uniquement *de facto*, lorsque tout le monde est à bord... Mais tout cela ne signifie pas qu'il n'y a pas de gain, pas de dépassement de l'ethnocentrisme. Au contraire, il est dépassé dans l'inclusion.<sup>202</sup> »

<sup>198</sup> Taylor, "Comparison, History, Truth", p.149

<sup>199</sup> Ibid, p.151

<sup>200</sup> Ibid

<sup>201</sup> Ibid, p.155

<sup>202</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", p.151



Évidemment, l'idée de l'inclusion de l'autre ne suppose pas un dialogue « réel » avec l'interprété: « ... *dans plusieurs cas, l'autre ne peut pas répondre. Mais l'image de la conversation montre que le but est d'atteindre un langage commun, une compréhension humaine commune,*...<sup>203</sup> ». Donc, l'idée sur laquelle se fonde la « fusion des horizons » est celle du *dialogue*.

### III.1.D - Les trois faiblesses de la proposition de Taylor

Premièrement, en ce qui a trait à la *conversation* ou au *dialogue*, la proposition de Taylor ne semble pas fonctionner. Il est tout à fait possible que l'interprète et l'interprété parviennent à atteindre une compréhension mutuelle du sens et du rôle d'une pratique culturelle au moyen du dialogue. Par exemple, il est très possible que la réflexion de Geertz sur le rôle et l'importance des combats de coqs soit reconnue par les habitants de Bali ou tout simplement confirmée par l'effet de la conversation constante avec l'activité elle-même. En faisant émerger son interprétation et en la mettant en relation avec la pratique elle-même dans un effort intersubjectif constant, une certaine fusion des horizons peut être obtenue. L'autre serait inclus dans la compréhension de ses propres pratiques. L'inclusion de l'autre *provoquerait* en quelque sorte la « vérité » de l'interprétation.

Néanmoins, il en va autrement pour un jugement qui chercherait à *établir la valeur* d'une pratique comme le combat de coq. Il me semble impossible qu'il y ait un accord sur la valeur d'une pratique, en terme de « supériorité » ou d'« infériorité ». Autrement dit, la conversation n'est plus possible lorsqu'il est question du jugement de valeur : *la conversation est rompue immédiatement avant le moment du jugement*. D'ailleurs Taylor reconnaît qu' : « ...*on ne porte pas, à proprement parler de jugement qui peut être vrai ou faux,*...<sup>204</sup> » Par exemple, Geertz ne pourrait probablement pas s'entendre avec les habitants de Bali ou avec le texte

---

<sup>203</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", p.151

<sup>204</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.94

lui-même et dire que les combats de coqs sont « ridicules » ou « irrationnels ». Il en est ainsi car le but de la conversation n'est pas de prouver à l'autre parti qu'il a tort mais bien de chercher à intégrer les alternatives. Cela pose problème par rapport à l'herméneutique puisque le cycle est brisé.

Le jugement de valeur se tient à l'écart du processus herméneutique. Par exemple, Taylor dit: « *Un tel langage de contrastes peut montrer que leur langage de compréhension est disfonctionnel ou inadéquat d'une certaine manière mais il peut aussi montrer que c'est le nôtre qui ne fonctionne pas,...*<sup>205</sup> ». Clairement, Taylor croit que le langage du contraste peut montrer qu'une façon de se comprendre soi-même est moins « valide » ou moins « vraie » que la compréhension d'un autre ou même d'un étranger. Encore une fois, on ne peut pas arriver à une telle conclusion au moyen de la conversation. D'ailleurs, je ne crois pas qu'il est « vrai » de penser que l'on peut arriver à une meilleure compréhension d'une pratique ou d'une culture étrangère que les gens qui sont eux-mêmes issus de cette culture. Cette « méthode » suppose précisément qu'il est possible d'atteindre un niveau de compréhension « supérieur » à celui des personnes ou des auteurs des textes que nous étudions. Par exemple, un lecteur assidu de Rilke ou de Dostoïevski pourrait prétendre qu'il comprend mieux le sens de leurs écrits qu'ils ne le comprennent ou ne l'ont compris eux-mêmes. Il n'y a aucune raison de croire que ce niveau de compréhension « supérieur » peut être atteint et aucune manière de le contrôler. C'est en ce sens que je dis que le jugement se trouve à l'extérieur de la conversation et qu'il ne peut plus prétendre à aucune forme d'objectivité. Je crois que Gadamer évite soigneusement ce problème lorsqu'il dit: « *comprendre, en vérité, ce n'est pas comprendre mieux, ni au sens où l'on aurait un savoir meilleur de la chose grâce à des concepts plus clairs, ni au sens de la supériorité fondamentale que le conscient aurait par rapport au caractère inconscient de la production.* Il suffit de dire que, dès que l'on comprend, on comprend autrement.<sup>206</sup> ». Autrement dit, je ne crois pas que Gadamer serait d'accord

---

<sup>205</sup> TL. Taylor, "Rationality", p.125

<sup>206</sup> Gadamer, *Vérité et Méthode*, p.318

avec Taylor pour dire que l'on peut aspirer à comprendre un texte, une pratique culturelle ou une culture mieux que l'auteur ou les gens qui en font eux-mêmes parti. On comprend différemment.

Un second problème se présente lorsque Taylor propose sa manière de révéler explicitement ses préjugés selon le schéma de l'herméneutique heideggerienne. Taylor propose de faire ressortir ses préjugés en utilisant le langage de la *comparaison* entre les pratiques que nous étudions et nos pratiques culturelles : « *Chacun de nous dispose d'une telle compréhension de sa culture et elle est ancrée très profondément dans nos vies.*<sup>207</sup> ». Selon Taylor, cette compréhension de notre propre culture qui est fortement enracinée dans notre univers intellectuel ressort immédiatement lorsque nous cherchons à comprendre l'autre. En ce sens, notre réflexe premier devant l'altérité est de la mettre en relation avec une pratique connue :

« En fait, nous procédons presque toujours à une autre étape ; nous trouvons une manière de placer une pratique étrange en relation avec une des nôtres. Même la réaction instinctive des espagnols aux Aztèques qui voyaient leur religion comme démoniaque est un exemple de cela. Le contraste était simple : nous adorons Dieu, ils adorent le diable. La compréhension est complète. Nous passons à l'action.<sup>208</sup> »

Or, cette idée de Taylor ne semble ni aller de soi, ni aller dans la bonne direction. À vrai dire, elle met précisément en lumière le problème qui surgit avec la comparaison et le langage du contraste. Affirmer en principe qu'une manière « valable » de comprendre l'autre « sans distorsion » consiste à mettre en lumière les contrastes entre une pratique étrangère et l'équivalent dans notre culture ouvre la porte au langage de la comparaison en terme de valeur et à la hiérarchisation des pratiques. De plus, la valeur accordée à une pratique ne peut émaner de la conversation, ne satisfait

---

<sup>207</sup> TL. Taylor, "Rationality", p.125

<sup>208</sup> TL. Ibid, p.152

pas la règle de validité qui est l' « inclusion de l'autre » et n'est pas nécessaire à la compréhension.

Taylor nous détourne de la réelle activité qu'il est nécessaire de réaliser, c'est-à-dire, celle de « mettre à nu » le véritable bagage de l'interprète. Ce bagage est influencé par une série d'autres éléments (pensons à la connaissance de l'histoire ou de pratiques culturelles autres que les siennes) qui peuvent être plus importants ou au moins aussi importants pour « comprendre » la pratique culturelle que la relation qui existe entre elle et son équivalent dans notre culture. Ne quittons pas des yeux le but avoué qui est de *comprendre l'autre*. Berlin souligne que:

«...la qualité spécifique que chaque type d'activités démontrera aura plus de choses en commun avec des activités génériquement différentes de la même culture qu'avec des activités spécifiquement similaires d'une autre culture. Ou, à tout le moins, ce que les activités d'une même culture auront en commun - ... - est plus important, puisqu'elles expliquent ces activités d'une façon plus profonde que les ressemblances plus superficielles avec des activités correspondantes d'une autre culture ou d'un autre groupe humain.<sup>209</sup> »

Je crois que Berlin a raison d'insister pour dire qu'une pratique culturelle a toutes les chances d'être beaucoup mieux comprise (et c'est là le but de l'activité) lorsqu'elle est mise en relation avec d'autres activités de la même culture qu'en la comparant avec des activités similaires mais *non-absolument équivalentes* de notre culture. Que se passe-t-il si l'on ne comprend pas les « autres pratiques » de la culture ? Je crois qu'il est nécessaire de s'efforcer, à la manière de Geertz, pour comprendre le sens et la place d'une pratique par rapport aux autres activités de la même culture. Cette activité porte beaucoup plus de fruits que la comparaison. Berlin a raison de souligner que l'apport de la comparaison dans la compréhension est relativement minime. Cela fait ressortir ce qui me semble être « l'importance démesurée accordée à l'interprète »

---

<sup>209</sup> TL. Berlin, *Vico and Herder*, p.195

dans l'herméneutique heideggerienne et l'importance démesurée accordée par Taylor à la comparaison.

Si l'on reprend encore l'exemple des combats de coqs, cette pratique culturelle s'appréhende avec beaucoup plus de clarté lorsqu'elle est mise en relation avec d'autres pratiques spécifiquement « balinaises » que lorsqu'elle est mise en relation avec des pratiques équivalentes dans notre culture. Geertz fait un lien direct entre les clans dans les villages qui supportent toujours le même propriétaire de coq et les paris qui sont une démonstration de l'attachement à son clan. Geertz parvient à faire beaucoup de sens du combat de coq, que l'on arrive difficilement à comprendre a priori, en le reliant à d'autres rites, d'autres traditions et manières de vivre des habitants de Bali. L'herméneutique demande que les préjugés de l'interprète soient pris en considération et inclus dans la réflexion sur l'autre ce qui est différent d'affirmer la nécessité et le caractère premier de la comparaison.

Évidemment, Taylor reconnaît l'importance de s'intéresser au contexte dans lequel une activité culturelle prend forme pour être en mesure de la comprendre : « *En fait, nous comprenons les gens en relation avec le contexte de leur réalité propre.* <sup>210</sup> » Néanmoins, la « fusion des horizons » doit se réaliser entre l'interprète et l'interprété et non pas entre l'interprété et *la culture de l'interprète* (ce qui est en quelque sorte présupposé lorsqu'on affirme la nécessité de la comparaison...). Cela pour la simple raison que le bagage de préjugés que l'interprète amène dans le texte est conditionné par plusieurs éléments qui ne sont pas directement liés à sa culture ou à ses traditions mais à son bagage de vie personnel.

À propos du langage qui doit être utilisé pour comparer, Taylor semble supposé qu'une pratique étrangère doit être mise en relation avec notre « manière de vivre » et que cela constitue la meilleure façon de faire du sens des pratiques

---

<sup>210</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", p.153

étrangères. Je crois plutôt que le bagage de l'interprète, dans l'optique d'une herméneutique, est beaucoup plus complexe et beaucoup plus éclaté que Taylor ne le laisse entendre. Dans de nombreux cas, il puise sa source dans plusieurs traditions et cultures. Par exemple, ma compréhension de l'islam est influencée par ma connaissance du yoga et de l'hindouisme dans une mesure tout à fait significative. La simple comparaison entre l'islam et la tradition catholique ne rapporte pas avec suffisamment de précision mes préjugés lorsque j'aborde l'étude de la religion musulmane. Il n'est pas question de chercher à se soustraire à notre « horizon » ou de négliger l'importance de nos préjugés lorsque nous abordons l'étude de l'autre mais ces préjugés subissent des influences multiples et ne peuvent se ramener à notre conception de notre pratique culturelle. Est-il vraiment significatif de chercher à comparer les combats de coqs avec les matchs de hockey pour comprendre l'importance des combats de coqs? Quelle importance véritable cette comparaison si chère à Taylor a-t-elle vraiment pour la compréhension de l'autre? La révélation de nos préjugés et de notre culture par la formulation explicite d'un langage alternatif se montre significativement peu instructive dans plusieurs cas comme le souligne encore une fois Berlin :

« Pour comprendre les écrits des Hébreux, ce n'est pas suffisant... de les voir comme des oeuvres d'art sublimes et de comparer leur beauté avec ceux d'Homère, comme l'académique de Oxford, Robert Lowith l'a fait; nous devons nous transporter dans une époque et un lieu distinct, et les lire comme le poème national des juifs, des hommes pastoraux et des agriculteurs, écrits dans une langue simple, rustique, poétique et non pas philosophique et abstraite,...<sup>211</sup> »

Nous comprenons clairement l'importance de la réflexion de Berlin à ce niveau. L'« herméneutique romantique » nous enseigne à nous plonger dans l'autre, à chercher à le voir de la manière la plus complète et la plus juste, à travers *ses propres yeux*. Néanmoins, il faut reconnaître la validité de la critique de Gadamer et l'ajouter en quelque sorte à l'effort des romantiques : « *si l'on se replace, par exemple, dans la*

---

<sup>211</sup> TL. Berlin, *Vico and Herder*, p.186

*situation d'un autre, on le comprend, c'est-à-dire que c'est précisément en se mettant soi-même à la place de l'autre que l'on prend conscience de son altérité, bien plus, de son irréductible individualité.*<sup>212</sup> » Il semble indéniable que l'on ne peut échapper à nous-mêmes dans une interprétation.

Néanmoins, les propos de Taylor méritent d'être nuancés. Que l'on fasse apparaître clairement nos préjugés ou que l'on cherche à les révéler pour mieux contrôler leur influence sur le texte, le but est le même : il s'agit de les *prendre en considération*, de ne pas les négliger, de ne pas les oublier, de garder à l'esprit qu'ils existent. Taylor exagère lorsqu'il dit: « *l'idée selon laquelle je devrais faire des sciences humaines en tentant de neutraliser ma propre conception, comme je dois faire de la physique en neutralisant mes intuitions euclidiennes à propos de l'espace est évidemment folle. Cela ne rendrait pas une culture étrangère plus accessible.*<sup>213</sup> » La tentative de neutraliser ses préjugés n'est ni plus ni moins difficile à réaliser que celle de prendre explicitement en considération ses préjugés et de les faire intervenir volontairement dans l'interprétation. Il n'est point simple de réaliser une « fusion des horizons » comme il n'est point simple de chercher à neutraliser ses préjugés. Cela ne veut pas dire qu'il soit *en principe* impossible de le faire. L'herméneutique heideggerienne nous apprend à nous méfier de nos préjugés et à chercher à les faire surgir de l'ombre afin qu'ils n'altèrent pas inconsciemment notre jugement. La phase la plus importante dans ce processus est de « *découvrir* » nos préjugés. Une fois les préjugés révélés, l'interprète peut tenter de les contrôler, de les neutraliser, de les faire intervenir ou de les transformer dans l'interprétation. Cela est en quelque sorte secondaire par rapport à l'importance et à la difficulté de les *révéler*. Taylor ne semble pas voir la menace qui guette le chemin qu'il propose. En qualifiant les postulats de l'école romantique de « *évidemment fous* », Taylor sombre dans un autre extrême, soit dans la rhétorique dangereuse de la « *comparaison* », de la « *supériorité* » et de l' « *infériorité* ».

---

<sup>212</sup> Gadamer, *Vérité et Méthode*, p.327

<sup>213</sup> TL. Taylor, "Comparison, History, Truth", p.149

La réflexion de Taylor pose un troisième problème. Est-ce que: «...des modes de vie incommensurables semblent poser avec insistance la question de savoir qui a raison.<sup>214</sup> ». Dans une vraie conversation, il n'est pas question de savoir « qui a raison » mais bien de chercher à s'entendre sur *le lieu de la vérité*. En ce sens, il ne s'agit pas d'affirmer la validité ou la supériorité d'une des deux positions défendue *a priori* mais bien de s'entendre sur une interprétation commune. Comme Blattberg le souligne: « dans une conversation, les interlocuteurs cherchent à atteindre, non pas une accommodation, mais une compréhension partagée de ce dont ils parlent.<sup>215</sup> ». Autrement dit, la conversation ne demande pas « qui a raison ? » mais bien « comment créer le vrai à partir de deux positions divergentes ? ». Lorsque deux partis conversent au sujet d'une pratique culturelle, ils devraient chercher à s'entendre et non pas tenter de déterminer quelle position est la meilleure.

Prenons encore l'exemple des combats de coqs. Je ne vois pas en quoi l'étude des combats de coqs demande de manière insistante que je détermine qui a raison entre les gens qui parient sur des combats de coqs et ceux qui parient sur des matchs de hockey. En ce qui a trait à la religion, je ne crois pas non plus que les grandes religions demandent de manière insistante que l'on détermine qui « *a raison* ». Le hockey et les combats de coqs sont deux pratiques différentes et « non-identiques ». Même si, dans ce cas, on peut affirmer qu'elles sont « semblables », il n'apparaît d'aucune manière évidente que l'une soit supérieure à l'autre ni même que la question doive être posée. Le fait de mettre en relation le hockey avec les combats de coq peut nous permettre de mieux comprendre les deux activités en recensant les différences et les similitudes entre elles mais cela ne permet pas de dire que le hockey est supérieur aux combats de coq ou que la religion catholique est supérieure à la religion musulmane. Cela ne veut pas dire que tout jugement de valeur est impossible en

---

<sup>214</sup> TL. Taylor, "Rationality", p.146

<sup>215</sup> TL. Blattberg, Charles, "Political Philosophies and Political Ideologies", *Public Affairs Quarterly*, 15, no.3 (July 2001), p.16



principe mais il y a beaucoup d'occasions où le jugement de valeur n'est pas de mise, est trop difficile à réaliser et entraîne des conséquences indésirables.

L'objectif de la compréhension est de comprendre l'autre, la compréhension est complète lorsque cet objectif est rencontré. Cette position est défendue par Michel Foucault et elle est la cible d'attaques fournies de la part de Taylor. Par exemple, Taylor dit à propos de Foucault:

« ...avec l'éthique de la vie ordinaire apparaît la notion selon laquelle servir la vie est un but paradigmatique en soi; en même temps, les supposés objectifs supérieurs qui caractérisaient la vie antérieurement – l'honneur aristocratique, la conservation de l'ordre cosmique, éventuellement l'orthodoxie religieuse – sont progressivement discrédités... Cette perspective devrait nous porter à croire que le changement dans les philosophies de la punition est un gain; peut-être dans un autre sens une perte mais au moins en ce sens un gain... mais Foucault rejette cette position. Ultimement, comme il est bien connu, il veut prendre une position de neutralité.<sup>216</sup> »

Il est bien connu que Foucault défend une position qui refuse d'affirmer la « supériorité » ou l'« infériorité » de certaines pratiques sociales d'une époque *par rapport* à une autre époque (punitions, traitement de la folie, habitudes sexuelles,...). Cela pour la simple et bonne raison qu'il apparaît possible de comparer deux pratiques différentes et de montrer de quelle manière elles sont différentes alors qu'il est beaucoup plus difficile de dire qu'une est en soi meilleure ou supérieure à une autre. Dans *Surveiller et Punir*, Foucault montre très bien comment les régimes punitifs anciens et modernes sont différents mais son analyse l'empêche d'affirmer la « supériorité » du système « correctionnel » moderne comme le suggère Taylor. Taylor dit à propos d'approches inspirées par Foucault :

« ...des théories subjectivistes – à demi néo-nietzschéenne – sont très souvent invoquées dans ce débat. Dérivant fréquemment de Foucault et de Derrida,

---

<sup>216</sup> TL. Taylor, "Foucault on freedom and truth", p.156

elles proclament que tous les jugements de valeur sont fondés sur des critères qui sont, en dernier ressort, imposés (puis renforcés) par des structures de pouvoir.<sup>217</sup>»

Je crois que la position défendue par Foucault est beaucoup plus complexe que Taylor ne le laisse croire. Foucault parvient à expliquer et à comprendre les régimes punitifs sans avoir recours à ce type de jugement de valeur. Le grand avantage de cette position est qu'elle permet une conversation saine entre les deux « parties ». Elle vise également l'immersion dans une autre époque et une autre culture (à l'image de l'herméneutique romantique), et elle utilise la comparaison comme un attribut et non pas comme la base de la compréhension. De cette manière, elle évite les jugements douteux et non-fondés tout en permettant de faire du sens de l'objet étudié. Voilà ce que Taylor ne mentionne pas ou ne reconnaît pas.

La position de Foucault soulève néanmoins la question du relativisme : «...il existe une violente controverse sur l'objectivité de jugement dans ce domaine, et sur le fait de savoir s'il y a une « vérité de la matière »,... ou bien si, de fait et même dans les sciences naturelles, l'« objectivité » est un leurre.<sup>218</sup>» Refuser l'inévitabilité ou la nécessité du langage de la « supériorité » et de l'« infériorité » pour « comprendre » une pratique culturelle étrangère nous conduit-il tout droit vers l'affirmation du relativisme des expressions culturelles? Je ne crois pas. Il me semble possible, bien que difficile, d'affirmer que certains comportements sont à proscrire tout en ne fondant pas cette affirmation sur un jugement de type « comparatif ». Le jugement de type « comparatif » a la fâcheuse conséquence de produire un discours paternaliste (lorsqu'il est négatif) qui ressemble à :  *votre pratique est mauvaise car il existe une alternative plus rationnelle ou plus juste*. Le fait d'appartenir à une culture qui ne reconnaît pas de droits aux femmes ou à certaines personnes ou minorités n'empêche certes pas l'interprète de se prononcer sur la valeur négative de ce type de pratique. Autrement dit, le fait qu'une pratique ne puisse pas être tolérée ne devrait pas être

---

<sup>217</sup> Taylor, « La Politique de reconnaissance », p.95

<sup>218</sup> Ibid

conditionnée par le fait qu'elle n'est pas exercée par d'autres cultures. La comparaison nous permet uniquement de situer une pratique par rapport à une autre, elle ne nous permet pas de conduire un raisonnement sur la pratique en elle-même. L'herméneutique romantique est beaucoup mieux qualifiée pour réaliser ce type d'activité car elle permet de conduire un jugement transculturel qui n'est pas lié directement à notre culture. En cherchant à se mettre à la place de ces personnes au moyen d'un effort d'« *imagination empathique* », nous pouvons certes voir que certaines pratiques sont dénuées de valeur:

« Si vous parvenez ou pensez que vous êtes parvenus à comprendre de quelle façon des individus, des groupes, des nations ou des civilisations entières diffèrent les unes des autres, au moyen d'un effort d'imagination empathique, vous êtes « entrés » dans leurs pensées ou leurs sentiments ; imaginez comment vous, personnellement, placés dans ces circonstances, pourriez voir le monde, ou vous percevoir en relation avec les autres; alors, même si vous êtes horrifiés par ce que vous voyez (*tout comprendre ne signifie pas tout pardonner*), cela devrait limiter l'intolérance et le fanatisme. L'imagination peut encourager le fanatisme, mais une compréhension imaginative d'une situation très différente de la nôtre devrait finalement l'affaiblir.<sup>219</sup> »

Je crois que l'intérêt majeur de réintégrer le discours de l'herméneutique romantique est qu'il nous permet de surpasser ou de dépasser le relativisme tout en évitant le plus possible des discours ethnocentriques basés sur la comparaison et sur la hiérarchisation de pratiques culturelles distinctes. Par exemple, je me permets de dire que le sati (la femme indienne s'immole sur le bûcher de son mari décédé) est une pratique qui ne doit pas être tolérée car je parviens à me mettre à la place des femmes qui y sont soumises et je découvre, grâce à mon « *imagination empathique* », que je suis horrifié par cette pratique et elle va clairement à l'encontre de l'intérêt des femmes indiennes. Je dois également chercher à me mettre à la place des hommes et des femmes qui encouragent ce type de pratique. Je dois faire un effort pour essayer de comprendre ce qui motive leur conception, chercher à comprendre le sati par rapport à d'autres pratiques culturelles, le rôle et le sens de cette pratique dans la

---

<sup>219</sup> TL. Jahanbegloo, *Conversations with Berlin*, p.37

culture: Une fois cet effort réalisé, je me permets de dire que je comprends le sati, que je comprends pourquoi cette pratique est importante pour certains groupes de l'Inde. Néanmoins, je peux continuer à croire que la pratique est nuisible et qu'elle devrait être abolie.

Je porte un jugement beaucoup moins condescendant que celui qui affirmerait la supériorité de mes pratiques sur les pratiques indiennes. De plus, Berlin souligne, à juste titre il me semble, que cela devrait avoir pour effet de diminuer l'intolérance et le fanatisme. Je cherche à appréhender le monde à travers les yeux des femmes indiennes qui sont soumises à cette pratique (cela demande beaucoup d'imagination) et je parviens à comprendre que le sati leur paraît beaucoup moins barbare et odieux qu'il ne peut y paraître pour un occidental ce qui diminue mon intolérance face à cette pratique et les moyens que je pourrais désirer employer pour y mettre un terme. Il n'est donc pas question de rejeter la pratique sur la base d'un raisonnement désengagé de type « scientifique » qui met en cause la « vision de nulle part » mais bien d'une méthode humaine qui demande de l'empathie et de l'imagination.

Il est également à noter qu'il n'est pas nécessaire dans ce cas, comme dans plusieurs autres, de comparer la pratique avec une autre pratique pour imaginer qu'elle pourrait « *ne pas exister* ». Tout le monde peut comprendre que l'abolition d'une pratique ne demande pas *a priori* que la dite pratique n'existe pas *ailleurs*. Reprenons : je peux imaginer que le sati ou l'esclavage n'existe pas sans aborder le sujet de leur *non-existence* ailleurs sur la planète. C'est de cette manière que les grands mouvements vers la libération et le changement font leur entrée dans les sociétés. Par exemple, malgré que l'esclavage fût une pratique courante sur la quasi-totalité de la planète, il n'était pas impossible pour ses détracteurs d'*imaginer* son abolition. Ce type d'imagination est évidemment différent de l'imagination empathique mais il fonctionne sur une base similaire.

### III.2 - Lien entre la compréhension et la reconnaissance

Comment toutes ces considérations sont-elles reliées à la politique de la reconnaissance ? Je crois, comme je l'ai déjà mentionné au chapitre II, que Taylor confond la question du relativisme entre les pratiques culturelles distinctes et l'idée de la reconnaissance. Il est notoire que Taylor refuse en principe de reconnaître cette égalité des cultures :

« ...la présomption semble être celle de l'égalité des valeurs... Mais lorsque j'appelle cet argument une « présomption », je veux dire que c'est une hypothèse de départ à l'aide de laquelle nous devrions aborder l'étude de toute autre culture. **La recevabilité de la revendication doit être démontrée par l'étude réelle de la culture.**<sup>220</sup> »

Taylor refuse d'affirmer l'égalité des cultures en principe parce qu'il croit que ce jugement délivré a priori est ethnocentrique, condescendant et alimente le relativisme culturel<sup>221</sup>. La reconnaissance de l'égalité des cultures n'entraîne pas nécessairement l'affirmation du relativisme entre les différentes expressions culturelles. En effet, avec l'herméneutique romantique, il est possible de conduire un jugement sans avoir à comparer des cultures ou des pratiques culturelles.

En ce qui a trait à la reconnaissance, je crois justement qu'il est absolument nécessaire d'affirmer en principe l'égalité des cultures afin qu'une politique de la reconnaissance puisse sainement être mise en place. En effet, je ne crois pas qu'une politique de la reconnaissance qui crée différentes « catégories » de cultures (puisque'elle refuse l'égalité) soit véritablement efficace en regard de la reconnaissance. Il m'apparaît important de remarquer que dans la *Politique de reconnaissance*, Taylor explique clairement les avantages de la reconnaissance et

---

<sup>220</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.91

<sup>221</sup> Ibid, p.90 à 95

qu'ensuite, il affirme que cette reconnaissance ne doit pas nécessairement être accompagnée de la reconnaissance de l'égalité des cultures. Or, si des cultures ou des pratiques culturelles peuvent être considérées « supérieures » ou « inférieures » à d'autres, cela a un effet négatif sur la reconnaissance des gens qui en sont issus. Si les cultures ne peuvent pas être considérées égales *en principe*, c'est qu'elles peuvent être « inférieures » ou « supérieures » *en pratique*. Or, la reconnaissance doit être « échangée » entre des entités « égales *en principe* ».

Hegel montre très bien cette nécessité dans sa dialectique du maître et de l'esclave<sup>222</sup>. La reconnaissance accordée à un être ou à un groupe « inférieur » ressemble à de la « tolérance » alors que celle accordée à un « supérieur » ressemble à de la « peur » ou à de la « soumission ». Taylor sous-estime l'importance de la reconnaissance de l'égalité de toutes les cultures en principe. Seule cette reconnaissance d'égalité permet de fonder une politique de la reconnaissance solide. Personne ne veut être reconnu par un être considéré comme inférieur de la même manière que personne ne veut de la faveur de la reconnaissance d'un groupe qui se considère supérieur. Néanmoins, Taylor croit que :

« ...tous doivent avoir l'égalité des droits civiques et du droit de vote, sans considération de race ni de culture, de même tous devraient bénéficier de la *présomption* que leur culture traditionnelle a une valeur. Cette accommodation, si logiquement qu'elle paraisse découler des normes acceptées de dignité égale, s'accommode pourtant malaisément de celles qui ont été décrites à la section II, parce qu'elle **défie l'aveuglement aux différences** qui en consistait le centre.<sup>223</sup> »

---

<sup>222</sup> Au début de la dialectique, le maître est clairement supérieur à l'esclave mais à mesure que le processus évolue, le maître prend conscience que la reconnaissance qui lui est accordée par un esclave ne le satisfait pas. De la même manière, l'esclave ne bénéficie pas de la reconnaissance du maître. Hegel conclue que le mouvement de la reconnaissance va dans le sens de l'égalité puisque les gens veulent être reconnus et que cette reconnaissance n'est complète que lorsqu'elle est échangée par des consciences égales.

<sup>223</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.92

Or, l'affirmation de l'égalité des cultures constitue une forme d'aveuglement aux différences. Il est tout à fait possible de reconnaître l'égalité des cultures tout en reconnaissant également que les cultures sont différentes entre elles. De la même manière que les cultures, les pratiques culturelles ne peuvent pas être considérées « supérieures » ou « inférieures » à d'autres ce qui ne les rend pas *identiques*. Affirmer l'égalité ne veut pas dire affirmer l'identité. Deux choses peuvent très bien être égales sans être identiques. Encore une fois, le but d'une politique de la reconnaissance est de permettre aux membres de groupes défavorisés et « psychologiquement » opprimés de reprendre confiance en leur culture qui fait grandement (et de plus en plus...) partie de l'image que ces individus ont et projettent d'eux-mêmes dans l'arène sociale. À quoi bon une politique de la reconnaissance qui ne peut affirmer la valeur égale de toutes les cultures pour des raisons qui ne justifient pas cette méfiance ?

Une politique saine de la reconnaissance ne peut passer que par l'affirmation de l'égalité, en principe, de toutes les cultures. Cette égalité provient d'une *demande de validité et de vérité* qui est rencontrée au moyen de la conversation et qui permet de comprendre et de situer des pratiques dans leur espace et dans leur contexte. Ce critère de « vérité » est enfreint lorsqu'un « chercheur » tente de démontrer qu'une pratique est qualitativement supérieure à une autre. En définitive, Taylor semble remarquer que sa méthode ne peut porter les fruits qu'il voudrait lui faire porter : « *Ce qui est requis par-dessus tout est d'admettre que nous sommes très loin de cet ultime horizon du haut duquel la valeur relative des différentes cultures pourrait être évidente.* <sup>224</sup> ». Ne devrions-nous pas fonder une politique de la reconnaissance sur l'égalité des cultures plutôt que d'attendre le « moment fictif » où une véritable « fusion des horizons » pourra être mise en place ?

---

<sup>224</sup> Taylor, « La politique de reconnaissance », p.99

## Conclusion

Dans ce travail, je me suis intéressé à ce que j'ai appelé la *question du multiculturalisme*. J'ai dédié l'ensemble du développement de cette recherche aux propositions de Charles Taylor. J'ai cherché à mettre les idées de Taylor en relation avec d'autres approches, d'autres perspectives, d'autres réponses et propositions se rapportant à la question du multiculturalisme. Les éléments les plus importants que j'ai soulevé à propos de la politique de la reconnaissance sont les suivants.

La reconnaissance est essentielle au développement de l'identité, tout particulièrement depuis que l'individualisme s'est imposé dans nos sociétés. Le sain développement de l'identité demande en quelque sorte que le groupe social auquel l'individu est associé soit également reconnu. Il est donc nécessaire de chercher à faire de la place à la reconnaissance des groupes sociaux dans la société puisque l'absence de reconnaissance peut constituer un tort important. La politique de la reconnaissance encourage la diversité des manières d'être par rapport à l'uniformité, l'homogénéité et le traitement égal de tous les membres individuels du corps social. Cela peut être vu comme une hérésie du point de vue de la théorie libérale qui est la forme de discours la plus reconnue et la plus acceptée dans les sociétés du nord. Chaque groupe, peu importe sa nature et sa forme devrait avoir le « droit » en principe de formuler des demandes de reconnaissance. Ces demandes doivent être évaluées raisonnablement et il est impossible de dire a priori qu'une demande est ou n'est pas valable. Les nations qui évoluent au sein des États sont les bénéficiaires les plus directs et les plus naturels d'une politique de la reconnaissance mais elles ne doivent pas être les seules. La reconnaissance d'un groupe social par le politique peut sembler encourager l'homogénéité au sein de ce groupe ce qui irait à l'encontre du but avoué de la politique de la reconnaissance. En ce sens, il est nécessaire de protéger les droits individuels et de toujours avoir à l'esprit que le manque de



reconnaissance peut toucher des groupes marginaux au sein des groupes qui font des demandes officielles de reconnaissance. La protection et le respect des minorités et des marginaux doivent être les tenants et aboutissants d'une politique de la reconnaissance viable. La politique de la reconnaissance vise à scinder le pouvoir, le diviser et le rapprocher des gens afin de le rendre moins arbitraire et plus humain. En ce sens, elle devrait stimuler l'activité politique et la participation publique en misant sur la proximité et le sentiment d'appartenance. L'idée de la reconnaissance implique qu'il est possible de juger de la valeur d'une pratique culturelle afin d'éviter tout excès découlant de l'affirmation de la relativité du Bien et du sens. Cependant, la reconnaissance ne demande pas, comme Taylor le suppose, des jugements comparatifs sur la valeur de pratiques culturelles. Il est possible d'affirmer l'égalité de toutes les cultures en principe tout en se permettant de critiquer certaines pratiques culturelles. Il est absolument fondamental qu'une politique de la reconnaissance soit fondée sur l'égalité de toutes les cultures.

Voyons maintenant où se situe la politique de la reconnaissance en regard de débats plus larges portant sur la culture de la modernité. La modernité en Occident est caractérisée par la montée de deux forces complémentaires, soit l'individualisme exacerbé et la désaffiliation du politique et du Bien Commun. Je dis que ces deux forces sont complémentaires car l'individualisme semble entraîner le désintérêt des choses qui ne concernent pas « immédiatement » l'individu. Le politique, quant à lui, semble de plus en plus loin des gens. Cependant, la démocratie demande une participation active des citoyens et un sentiment d'appartenance fort envers l'État. La société de consommation, la complexification du marché du travail et la nouvelle culture narcissique encouragent le replis sur soi. On pourrait dire que l'individu s'éloigne de l'État et que l'État s'éloigne de l'individu. C'est à ce niveau qu'intervient la politique de la reconnaissance et qu'elle prend tout son sens. Elle constitue une forme de remède, de médicament contre le désintérêt politique, le laisser-faire et l'individualisme. En instituant un espace, un lieu public entre l'individu et l'État, la politique de la reconnaissance contribue à renforcer la

démocratie. Alexis de Tocqueville avait observé que la présence de nombreuses associations communautaires permettant aux individus de se regrouper, de s'aider et d'échanger entre eux rendait la démocratie américaine particulièrement solide et exemplaire. Cet espace que Tocqueville a appelé la « société civile » est essentiel pour la santé démocratique d'un État. Tous les groupes, toutes les classes et tous les mouvements doivent y être représentés. La politique de la reconnaissance vise une réappropriation de ce territoire par des membres de la société qui n'y ont jamais participé ou qui l'ont déserté depuis longtemps.

Un autre facteur qui explique le relatif manque de vigueur de la société civile est le développement et la généralisation de l'État-providence keynésien. Cependant, cet État providence est peu à peu en train de s'effriter et de perdre de sa toute-puissance et de sa toute-présence. Bhikku Parekh a raison de dire qu'impliquer les communautés dans le développement de programmes qui les touchent n'est pas du tout ridicule<sup>225</sup>. Il est très sensé de chercher à encourager la participation populaire particulièrement à un moment où l'État se désengage de son rôle social. Il faut être lucide et voir que la culture individualiste n'encourage pas la prise en charge des déshérités et des marginaux et que l'État est de moins en moins disposé à le faire. Néanmoins, une autre force se dresse à l'horizon. Il s'agit de la force du sentiment qui lie les individus à leur culture d'origine. Ce sentiment semble se développer et prendre de plus en plus de puissance. Dans un contexte de mondialisation et de perte des repères transcendants, la culture semble constituer un rempart contre la perte de sens pour plusieurs individus. Elle leur donne un contexte, leur indique un chemin à suivre, leur transmet des valeurs et nourrit le développement de leur identité. Cette nouvelle puissance doit être utilisée à bon escient pour lutter contre les contre-coups de la culture moderne.

---

<sup>225</sup> Parekh, Bikkhu, *Rethinking Multiculturalism*, (Palgrave Macmillan, 2006)

Il y aura toujours des ultra-libéraux pour crier à l'hérésie mais il est nécessaire de comprendre que c'est l'idéologie libérale qui est responsable du retour en force de la *culture*. Tant et aussi longtemps que le libéralisme séparera les hommes les uns des autres, d'autres forces les réuniront et affirmeront le caractère fondamentalement social de l'homme. Le retour de la culture ne doit pas être combattu, il doit être utilisé pour contrer les effets négatifs de la culture de la modernité. La matière est constituée de telle sorte qu'elle ne laisse jamais d'espace au vide. Chaque brèche que l'on ouvre se referme immédiatement. Il semblerait que les brèches ouvertes par le libéralisme sont en voix d'être comblées.

## BIBLIOGRAPHIE

- Abbey, Ruth, *Charles Taylor*, Princeton, Princeton University Press, 2000
- Appiah, Anthony, *Cosmopolitanism : Ethics in a World of Strangers*, Issues of Our Time, Norton and Company, 2006
- Barry, Brian, *Culture and Equality*, Harvard, Harvard University Press, 2001
- Berlin, Isaiah, « Le nationalisme : dédain d'hier, puissance d'aujourd'hui », dans *À Contre-Courant*, Albin Michel, 2000
- Berlin, Isaiah, "Introduction: Philosophy in an age of pluralism" in *Philosophy in an age of Pluralism*, Edited by James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1994
- Berlin, Isaiah, *Vico and Herder*, Hogart Press, 1976
- Benhabib, Seyla, *The Claims of Culture*, Princeton, Princeton University Press, 2002
- Benhabib, Seyla, *Situationing the Self – Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Routledge, New York, 1992
- Bhabha, Homi K. "On Writing Rights", in *Globalizing Rights*, Edited by Matthew J. Gibney, Oxford, Oxford Amnesty Lectures, 2003
- Bhabha, Homi K., *Les Lieux de la Culture*, Payot et Rivages, 2007
- Blattberg, Charles, "Loving Wisdom" in *Patriotic Elaborations*, Forthcoming 2008
- Blattberg, Charles, "Political Philosophies and Political Ideologies", in *Public Affairs Quarterly*, 15, no.3 (July 2001)
- Blattberg, Charles, "Secular Nationhood? The importance of language in the life of nations" in *Nations and Nationalism*, 12, no.4 (Oct 2006)
- Blattberg, Charles, "What's wrong With Hypergoods" in *Philosophy and Social Criticism*, Forthcoming 2008
- Blum, Lawrence, "Recognition, Value and Equality: A critique of Taylor's and Fraser's account of multiculturalism" in *Theorizing Multiculturalism: A guide to the Current Debate*, Blackwell Publishers, 1998

Connolly, William E, *Identity, Difference*, Cornell, Cornell University Press, 1991

Connolly, William E, "Taylor, Foucault and Otherness" in *Political Theory*, Vol.13, No.3, August, 1985

Cooke, Maeve, "Authenticity and Autonomy. Taylor, Habermas and the Politics of Recognition" in *Political Theory*, Vol.25, No.2, April 1997

De Sousa Santos, Boaventura, "Nuestra America" in *Recognition and Difference*, Edited by Lash and Featherstone, Sage Publications, 2002

Escobar, Arturo, *Encountering Development*, Princeton, Princeton University Press, 1995

Fay, Brian, *Contemporary Philosophy of Social Science: A Multicultural Approach*, Blackwell Publishers, 1996

Fraser, Nancy, "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a Post-Socialist Age" in *Theorizing Multiculturalism: A guide to the Current Debate*, Blackwell Publishers, 1998

Fraser, Nancy, "A Rejoinder to Young" in *Theorizing Multiculturalism: A guide to the Current Debate*, Blackwell Publishers, 1998

Fraser, Nancy, "Recognition without Ethics?" in *Recognition and Difference*, Edited by Lash and Featherstone, Sage Publications, 2002

Fraser, Nancy and Honneth, Axel, *Redistribution or Recognition: A political-philosophical exchange*, Verso Editions, 2003

Foucault, Michel, *Dits et Écrits. 1945-1975*, Quarto, Gallimard, 1994

Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*, Continuum, Second Edition, 1975

Gadamer, Hand-Georg, *Vérité et méthode, Les Grandes Lignes d'une herméneutique Philosophique*, Version Intégrale, Éditions du Seuil, 1996

Geertz, Clifford, "Notes on the Balinese Cockfight" in *Interpretation of Cultures*, Basic Books, 1973

Geertz, Clifford, "Anti Anti-Relativism", in *Relativism, Interpretation and Confrontation*, Notre-Dame, Notre-Dame University Press, 1989

Haber, Honi Fern, *Beyond Post-modern Politics*, Routledge, 1994

- Habermas, Juergen, "Struggles for recognition in constitutional states" in *The inclusion of the other*, MIT, Cambridge University Press, 2001
- Herder, Johann Gottfried, *Histoire et Culture – Une autre philosophie de l'histoire*, GF, Flammarion, 2000
- Honneth, Axel, *The Fragmented World of the Social*, State University of New York Press, 1995
- Honneth, Axel, "Recognition or Redistribution : Changing Perspectives on the Moral Order of Society" in *Recognition and Difference*, Edited by Lash and Featherstone, Sage Publications, 2002
- Jahanbegloo, Ramin, *Conversations with Berlin*, Éditions du Félin, 1991
- Kelly, Paul, "Introduction : Between Culture and Equality" in *Multiculturalism Reconsidered*, Polity Press, 2002
- Kymlicka, Will, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford, Oxford University Press, 1989
- Lash and Featherstone, "Politics, ID, Multiculture" in *Recognition and Difference* Edited by Lash and Featherstone, Sage Publications, 2002
- Levy, Jacob T, *The Multiculturalism of Fear*, Oxford, Oxford University Press, 2000
- Levy, Neil, "Taylor on Overcoming Incommensurability" in *Philosophy and Social Criticism*, Vol 26, No 5, 2000
- Lewandowski, Joseph D, *Interpreting Culture*, University of Nebraska State Press, 2001
- Lipschutz, Ronnie D, *Global Politics as if People Mattered*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2005
- Lyotard, Jean-François, *L'enthousiasme – la critique kantienne de l'histoire*, Éditions Galilée, Paris, 1986
- Lyotard, Jean-François, *La Condition Postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979
- Lyotard, Jean-François et Thébaud, Jean-Louis, *Just Gaming*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985

MacIntyre, Alasdair "Relativism, Power and Philosophy" in *Relativism, Interpretation and Confrontation*, Notre-Dame, Notre-Dame University Press, 1989

MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre-Dame, Notre-Dame University Press Second Edition, 1984

Meiland, Jack W, "Bernard William's Relativism", *Mind*, New Series, Vol. 88, No. 350 (Apr., 1979)

Pagano, Maurizio, *Différence et universalité: Questions philosophiques*, Papier présenté à l'attention d'une conférence à l'Université de Montréal, 2007

Palmer, Richard, *Gadamer in Conversation*, Yale, Yale University Press, 2001

Parekh, Bikkhu, "Barry and the Dangers of Liberalism" in *Multiculturalism Reconsidered*, Polity Press, 2002

Parekh, Bikkhu, *Rethinking Multiculturalism*, Palgrave Macmillan, 2006

Raz, Joseph "Multiculturalism: A Liberal Perspective" in *Ethics in the public domain*, Oxford, Oxford University Press, 1994

Rorty, Richard, "Taylor on truth", in *Philosophy in an age of pluralism*, Edited by James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1994

Schweder, Richard A, "Post-Nietzschean Anthropology", in *Relativism, Interpretation and Confrontation*, University of Notre Dame Press, 1989

Smith, Nicholas H, *Taylor : Meaning, Moral and Modernity*, Blackwell Publishers, 2002

Squires, Judith "Culture, Equality and Diversity", in *Multiculturalism Reconsidered*, Polity Press, 2002

Taylor, Charles, "Two Theories of Modernity", *International Scope*, Volume 3, Issue 5, 2000

Taylor, Charles, "Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate" in *Philosophical Arguments*, Harvard, Harvard University Press, 1995

Taylor, Charles, "The Politics of Recognition", Princeton, Princeton University Press, 1992

Taylor, Charles, "Comparison, History, Truth", in *Philosophical Arguments*, Harvard, Harvard University Press, 1995

Taylor, Charles, "The Diversity of Goods", in *Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985

Taylor, Charles, « La conduite d'une vie et le moment du bien », dans *La Liberté des Modernes*, PUF, Paris, 1997

Taylor, Charles, « Pourquoi les Nations doivent-elles avoir leur État? », Montréal, Association Canadienne de Philosophie, 1979

Taylor, Charles, "What is Human Agency?" in *Human Agency and Language*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985

Taylor, Charles, « Les Conflits de la Modernité » dans *Les Sources du Moi*, Éditions Boréale, Version originale, 1989

Taylor, Charles, « Des cadres de référence inévitables » dans *Les Sources du Moi*, Éditions Boréal, 1989

Taylor, Charles, "Taylor Replies", in *Philosophy in an age of pluralism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994

Taylor, Charles, "Understanding and Ethnocentricity", in *Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985

Taylor, Charles, "Rationality", in *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985

Taylor, Charles, "Deep Diversity and the future of Canada" in *Can Canada survive? Under what terms and conditions*, University of Toronto Press, Toronto, 1996

Taylor, Charles, "Rorty and Philosophy" in *Richard Rorty*, edited by Charles Guignon and David R. Hiley, Cambridge, Cambridge University Press, 2003

Taylor, Charles, "Democratic Exclusion (and It's Remedies)" in *Citizenship, Diversity and Pluralism*, McGill-Queen's University Press, 1999

Taylor, Charles, "Foucault on freedom and truth", in *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992

Taylor, Charles, "Critical notice on Nussbaum" in *Canadian journal of Philosophy*, Vol 18, No 4, 1988

Taylor, Charles, "Hegel Today", in *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975



Taylor, Charles, "Reply and Re-articulation" in *Philosophy in an age of pluralism*, Edited by James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1994

Taylor, Charles, "Taylor Replies", in *Philosophy in an age of pluralism*, Edited by James Tully, Cambridge, Cambridge University Press, 1994

Taylor, Charles, "Response to Bhabha", in *Globalizing Rights*, Edited by Matthew J. Gibney, Oxford Amnesty Lectures, 1999

Taylor, Charles, "Response to Connolly", *Political Theory*, Vol.13, No.3, August 1985

Taylor, Charles, "Explanation and Practical Reason" in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995

Taylor, Charles, "The Importance of Herder" in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995

Taylor, Charles, "Interpretation and the Science of Man" in *Philosophical Papers II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985

Taylor, Charles, "Shared and Divergent Values" in *Reconciling the Solitudes*, McGill-Queen's University Press, 1993

Taylor, Charles "Irreducibly social goods", in *Philosophical Arguments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995

Taylor, Charles, *Grandeur et Misère de la Modernité*, Paris, Le Cerf, 2002

Todorov, Tzvetan, *On Human Diversity: Nationalism, Racism and Exoticism in French Thought*, Harvard, Harvard University Press, 1993

Tomlinson, John, *Globalization and Culture*, University of Chicago Press, 1999

Waldron, Jeremy, "Cultural Identity and Civic Responsibility" in *Citizenship in Diverse Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000

Walzer, Michael, "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory*, Vol.12, no. 3, 1984

Walzer, Michael, *Traité sur la Tolérance*, Essais, Gallimard, 1998

Williams, Bernard, "Conflict of Values" in *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981

Williams, Bernard, "The Truth in Relativism" in *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981

Young, Iris Marion, "Unruly Categories: a critique of Fraser's Dual Systems Theory" in *Theorizing Multiculturalism: A guide to the Current Debate*, Blackwell Publishers, 1998

Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990